

DAVID MILLER

SİYASET FELSEFESİ

KÜLTÜR KİTAPLIĞI 179

DOST

KÜLTÜR KİTAPLIĞI: 179

D

David Miller

Oxford Üniversitesi'nde siyaset kuramı üzerine dersler veren Profesör Miller, *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought* gibi yetkin bir başvuru kaynağının yanı sıra, sosyal adalet, vatandaşlık ve ulusal kimlik gibi alanlarda kaleme aldığı yapıt ve makalelerle tanınır.

Miller, David
Siyaset Felsefesi
ISBN 978-975-298-610-7 / Türkçesi: Sinem Gül
Şubat 2019, Ankara, 172 sayfa
Kültür Kitaplığı: 179; Siyasetbilim: 13

Siyaset Felsefesi

David Miller

DOST

ISBN 978-975-298-610-7

Political Philosophy
David Miller

Birinci baskı, Şubat 2019, Ankara

Türkçesi, Sinem Gül

Teknik hazırlık, Mehmet Dirican

Baskı, Pelin Ofset Ltd. Şti. / *Sertifika No:* 16157
İvedik Organize Sanayi Bölgesi, Matbaacılar Sitesi
1514. Sokak no: 28-30 Yenimahalle / Ankara
Tel: (0.312) 395 25 80-81 • Faks: (0.312) 395 25 84

Erdal Akalın - Dost Kitabevi / *Sertifika No:* 12386
Karanfil Sokak No: 11/4, Kızılay 06420 Ankara
Tel: (0.312) 435 93 70 • Faks: (0.312) 419 18 51
www.dostyayinevi.com • bilgi@dostyayinevi.com

İÇİNDEKİLER

Önsöz

Bu kitabın, siyaset felsefesini, onunla hiç karşılaşmamış okurlar için ilgi çekici ve erişilebilir hale getirmesini istedim; bu nedenle, doğruluktan ödün vermeden, olabildiğince basit yazmaya çalıştım. Kimi soyut fikirleri günümüzde akademik çalışmaların çoğunu donuklaştıran teknik jargona kapılmadan açıklamak ilginç bir meydan okuma oldu. Metnin ilk taslağını okumayı kabul edip, genel teşviklerinin yanı sıra yararlı önerilerde de bulunan, yaşamın farklı alanlarından dostlarıma minnettarım: Graham Anderson, George Brown, Sue Miller, Elaine Poole ve Adam Swift; ayrıca, Oxford University Press'ten iki okur. Nihai metnin hazırlanmasındaki paha biçilmez yardımı için Zofia Stemplowska'ya da teşekkür etmek isterim.

I. Bölüm

SİYASET FELSEFESİNE NEDEN İHTİYACIMIZ VAR?

Büyük bir konu hakkında küçük bir kitap bu. Bir resmin bin sözcüğe bedel olduğu söylendiğine göre, siyaset felsefesinin ne olduğunu görmemize yardımcı olabilecek çok büyük bir resimden söz ederek başlamak istiyorum bu kitaba. Ambrogio Lorenzetti'nin 1337'yle 1339 arasında yarattığı bu resim, Siena'nın Palazza Pubblico'sundaki Sala dei Nove'nin üç duvarını kaplar. Genellikle, *İyi ve Kötü Yönetimin Alegorisi* olarak anılır. Lorenzetti'nin fresklerinde, öncelikle, yöneticilerde bulunması ve bulunmaması gereken nitelikleri temsil eden figürler üzerinden, sırasıyla iyi ve kötü yönetimin doğası tasvir edilir; ardından, bu iki tür yönetimin sıradan insanların yaşamları üzerindeki etkileri gösterilir. İyi yönetim örneğinde, gösterişli kıyafetlere bürünmüş olarak tahtında oturan saygın yöneticiyi, Cesaret, Adalet, Cömertlik, Barış, Sağduyu ve İtidal erdemlerini temsil eden figürlerle sarılı görürüz. Altında yer alan vatandaşlar, uçları yöneticinin bileğine bağlı olan ve onunla

halkın uyumlu bağını simgeleyen uzun bir iple çevrelenmiştir. Sağa döndüğümüzde, iyi yönetimin önce kentteki, ardından kırsal kesimdeki etkilerinin tasvirini görürüz. Kent düzenli ve varlıklıdır: zanaatlarını icra eden zanaatkârları, mal alıp satan tacirleri, süslü atlarını neşeyle süren soyluları görürüz; bir tarafta bir grup dansçı el ele tutuşup bir daire oluşturur. Kent kapısının dışında iyi giyimli bir hanım atını ava sürerken, pazara götürülen semiz bir domuzun yanından geçer; kırsal kesimdeyse köylüler toprağı ekip biçer, hasat yaparlar. Freskin mesajı, dikkatsiz bir izleyicinin gözden kaçırması olasılığına karşı, Güvenliği temsil eden kanatlı bir figürün havada tuttuğu sancağa yazılmıştır:

> Bu halk bu hanımefendiyi korudukça, her insan korkmadan, özgürce seyahat edebilir ve herkes ekip biçebilir, zira, o, kötülerin bütün gücünü ellerinden almıştır.

Öte taraftaki, kötü yönetimi temsil eden fresk bu kadar iyi korunmamıştır, ama mesajı aynı derecede açıktır: Tamah, Zalimlik ve Gurur gibi kötülüklerle sarılı şeytani bir yönetici, askeri işgal altındaki bir kent ve hayalet ordularının yakıp yıktığı, çorak bir kırsal kesim. Korku figürünün tuttuğu yazıda şöyle denir:

> Herkes yalnız kendi menfaatini güttüğünden, bu kentte Adalet tiranlığa tabidir; bu yoldan kimse hayatından endişe duymadan geçemez, zira kent kapılarının dışında ve içinde haydutlar vardır.

Siyaset felsefesinin ne olduğunu ve ona neden ihtiyaç duyduğumuzu anlamanın, Lorenzetti'nin muhteşem duvar

resmine bakmaktan daha iyi bir yolu yok. Siyaset felsefesini iyi ve kötü yönetimin doğasına, nedenlerine ve etkilerine dair bir inceleme olarak tanımlayabiliriz; resmimiz bu arayışı özetlemekle kalmaz, konunun tam özünde yer alan üç fikri çarpıcı bir görsellikle ifade eder. Bu üç fikirden ilki, iyi ve kötü yönetimin insan yaşamının niteliğini derinden etkilediğidir. Lorenzetti, adaletin ve öteki erdemlerin egemenliğinin sıradan insanların çalışmalarına, ticaret yapmalarına, avlanmalarına, dans etmelerine ve genel olarak insan varlığını zenginleştiren her şeyi yapmalarına olanak tanıdığını gösterir; resmin öteki tarafındaysa, tiranlık yoksulluğa ve ölüme neden olur. İlk fikir budur: iyi ya da kötü yönetilmemiz, yaşamlarımızda gerçekten fark yaratır. Siyasete sırt çevirip, kendi özel yaşamımıza çekilip, sonra da yönetim şeklimizin kişisel mutluluğumuzu derinden etkilemeyeceğini sanamayız.

İkinci fikir, yönetimimizin büründüğü biçimin önceden belirlenmediğidir: bir seçim yaparız. Ne de olsa, bu duvar resmi neden yapıldı? Sala dei Nove'ye –Dokuzlar Odası– resmedilmişti ve bu Dokuzlar, 14. yüzyılın ilk yarısında kenti yöneten dokuz zengin tacirin dönüşümlü olarak yer aldığı bir konseydi. Dolayısıyla, bu adamlara Siena halkına karşı sorumluluklarını hatırlatmakla kalmıyor, İtalyan kentlerinin birçoğunun önemli siyasi çalkantılardan geçtiği bir dönemde, bu kentte kurulmuş olan cumhuriyet yönetimini övüyordu. Kötü yönetim tasviri akademik bir alıştırmadan ibaret değildi: kentin yöneticilerinin halka karşı görevlerini yerine getirmemeleri ya da halkın *kendi* görevini, yani temsilcilerini dikkatle gözetlemeyi ihmal etmesi durumunda neler olabileceğini hatırlatıyordu.

Üçüncü fikir, iyi yönetimi kötüsünden neyin ayırdığını bilebileceğimizdir: farklı yönetim biçimlerinin etkilerini izleyebilir ve en iyi yönetim biçimini oluşturan nitelikleri öğrenebiliriz. Diğer bir deyişle, siyasi bilgi denen bir şey vardır. Lorenzetti'nin freskleri bu fikrin tüm işaretlerini taşır. Daha önce de gördüğümüz gibi, erdemli yöneticinin çevresi, çağın siyaset felsefesine göre iyi yönetimi simgeleyen nitelikleri temsil eden figürlerle sarılıdır. Fresklerin eğitici olması amaçlanmıştır: hem yöneticilere hem de vatandaşlara, istedikleri türde yaşamı nasıl elde edeceklerini öğreteceklerdir. Burada, Lorenzetti'nin de kuşkusuz inandığı gibi, bunun nasıl yapılacağını bilebileceğimiz varsayılır.

Peki ama bu fresklerin mesajına inanmalı mıyız? Fresklerde üstü örtülü olarak öne sürülen iddialar gerçekten *doğru* mu? Yönetim biçimi yaşamlarımızı gerçekten değiştirir mi? Bu meselede bizim seçim hakkımız var mı, yoksa yönetimimizin biçimi kontrol edemeyeceğimiz bir şey mi? Bir yönetim biçimini ötekinden iyi yapanın ne olduğunu bilebilir miyiz? Siyaset felsefecilerinin –daha birçok küçük sorunun yanı sıra– sordukları büyük sorulardır bunlar. Ama bunları yanıtlamaya çalışmadan önce birkaç açıklama daha yapmalıyım.

Burada, yönetim derken, "günün yönetimi"nden –herhangi bir toplumda belli bir anda otoriteyi elde tutan bir gruptan– çok daha geniş bir şeyi kastediyorum. Hatta devletten de –otoritenin kullanıldığı, bakanlar kurulu, parlamento, mahkemeler, polis, silahlı kuvvetler gibi siyasi kurumlardan– geniş bir şeyi kastediyorum. Kılavuzluğunda toplumlarda birlikte yaşadığımız bütün kural, uygulama



Resim 1. Ambrogio Lorenzetti'nin *İyi ve Kötü Yönetimin Alegorisi* adlı freskindeki erdemli yönetici.

ve kurumlar bütününü kastediyorum. İnsanların birbirleriyle işbirliğine girmeye ve kimin neyi kiminle birlikte yapabileceğini, maddi dünyanın hangi kısımlarının kime ait olduğunu, birinin kuralları çiğnemesi durumunda ne olacağını vb. bilmeye ihtiyaç duyduklarına burada kesin gözüyle bakabiliriz belki de. Ama bu sorunları çözecek bir devletlerinin olması gerektiğine henüz kesin gözüyle bakamayız. Bir sonraki bölümde de göreceğimiz gibi, siyaset felsefesinin merkezi meselelerinden biri, devletlere ya da daha genel olarak siyasi otoriteye neden ihtiyaç duyduğumuzdur ve toplumların bu olmadan da kendilerini gayet iyi

yönetebilecekleri yönündeki anarşist savı da ele almamız gerekmektedir. Bu nedenle, "iyi yönetim" için bir devlete ya da alışıldık anlamda bir yönetime gerek olup olmadığını şimdilik açık uçlu bir soru olarak bırakmak istiyorum. Bu kitabın son bölümüne dek açık uçlu olarak kalacak bir diğer soruysa, tek bir yönetim mi, yoksa birçok yönetim mi –tüm insanlık için tek bir sistem mi, yoksa farklı halklar için farklı sistemler mi– olması gerektiğidir.

Lorenzetti, duvar resimlerini yaparken, iyi ve kötü yönetimi temelde iki türde yöneticinin insani nitelikleri ve bu niteliklerin tebaanın yaşamlarındaki etkileri üzerinden sundu. Mesajın iletildiği mecra düşünüldüğünde bu belki de kaçınılmazdı, ama zaten çağının düşünüşüyle son derece uyumluydu. İyi yönetim, yönetim sisteminin kendisi kadar, yönetenlerin karakteriyle de –basiretleri, cesaretleri, cömertlikleri vb.– ilgiliydi. Sistem hakkında da tartışmalar vardı elbette: örneğin, monarşinin mi cumhuriyete, yoksa cumhuriyetin mi monarşiye yeğlenmesi gerektiği. Günümüzdeyse vurgu değişti: iyi yönetimin kurumlarını çok daha fazla, bu kurumları işletenlerin kişisel niteliklerini ise çok daha az düşünüyoruz. Bu yönde çok fazla ilerledik belki, ama burada günümüzün modasını izleyecek ve ilerideki bölümlerde temel olarak yöneticilerimizi nasıl erdemli yapacağımızdan değil, bir sistem olarak iyi yönetimden söz edeceğim.

Şimdi, büyük resmin ardındaki fikirlere dönelim. Bu üç fikirden savunulması en kolay olanı, yönetimin yaşamlarımızın niteliğini derinden etkilediği fikridir. Okurlardan herhangi biri bunu anında fark edemezse, bunun nedeni, belki de, yıldan yıla pek de bir şeyin değişmediği görece is-

tikrarlı bir yönetimde yaşamasıdır. Seçimlerde bir partinin yerini öteki almakta, ama bu değişim insanların çoğunun yaşamını ancak marjinal düzeyde etkilemektedir (gerçi siyasetçiler bu böyle değilmiş gibi davranmaktan hoşlanırlar). Ama, bir de, geçen yüzyılda yükselip ardından çökmüş bazı rejimleri düşünelim: Almanya'daki Nazi rejimi ve bu rejimin katlettiği 6 milyon Yahudi ya da Mao'nun Çin'i ve sözde "Büyük Atılım"ın doğurduğu kıtlık sonucunda ölen 20 milyon kişi. Bu arada, öteki ülkelerde halkların yaşam standardı eşi görülmemiş bir oranda yükseldi. Görünüşe bakılırsa, yirminci yüzyılın tarihi Lorenzetti'nin duvar resmindeki çarpıcı tezatı tam olarak kopyaladı.

Ama bu noktada üç fikrimizin ikincisini ele almalıyız. Farklı yönetim biçimlerinin geçmişte de, şimdi de refahtan ve yoksulluktan, yaşamdan ve ölümden doğrudan sorumlu olduğu doğruysa bile, bizi yöneten rejimleri ne dereceye kadar etkileyebiliriz? Yoksa onlar yalnızca zincirin halkaları mı ve kendileri de üzerinde hiçbir kontrolümüzün olmadığı daha derin nedenlerin etkisinde mi? Ve bu böyleyse, bariz amacı en iyi yönetim biçimini seçmemize yardım etmek olan siyaset felsefesinin anlamı ne?

Yapabileceğimiz gerçek siyasi seçimler olmadığı yönündeki kaderci görüş, tarihte farklı zamanlarda, farklı biçimlerde ortaya çıkmıştır. Lorenzetti'nin fresklerini yarattığı dönemde birçokları tarihin döngüler halinde olduğuna inanırdı: iyi yönetimin kalıcı olması mümkün değildi; zamanla kaçınılmaz olarak yozlaşacak, tiranlığa dönüşecek ve en iyi biçimine ancak aşamalı olarak dönecekti. Öteki dönemlerde –özellikle de 19. yüzyılda– ise yaygın inanç tarihsel ilerleme fikriydi: tarih ilkel barbarlıktan uygarlığın

daha yüksek aşamalarına doğru düz bir çizgide ilerlerdi. Ama, bir kez daha, bu görüş, toplumların yönetim biçimlerinin insan kontrolüne tabi olmayan toplumsal nedenlere dayandığını ima ederdi. Bunun en etkili versiyonu, toplumun gelişiminin sonuçta insanların maddi malları üretme biçimlerine –kullandıkları teknolojiye ve benimsedikleri ekonomik sisteme– dayandığını savunan Marksizm'di. Siyaset, "üstyapı"nın parçasıydı; baskın üretim biçiminin gereksinimlerine uyarlanmıştı. Dolayısıyla, Marx'a göre, kapitalist toplumlarda devlet kapitalist sınıfın çıkarlarına hizmet etmek zorundaydı; sosyalist toplumlardaysa işçilerin çıkarlarına hizmet edecek ve nihayet komünizmde tümden ortadan kalkacaktı. Bu bakış açısında, en iyi yönetim biçimine ilişkin spekülasyonlar anlamsızlaşır: tarih bu sorunu bizim için çözecektir.

İlginçtir ki, Marksizm'in kariyeri bu türde bir determinizmde yanlış olan şeyi göstermiştir. Marksist fikirlerin etkisindeki sosyalist devrimler, Marx'a göre yaşanmamaları gereken yerlerde patlak verdiler – Rusya ve Çin gibi ekonomik açıdan görece azgelişmiş ve dolayısıyla sosyalist bir üretim biçimini benimsemeye hazır olmayan toplumlarda. Bu arada, daha ileri kapitalist toplumlarda bazen oldukça istikrarlı demokratik yönetimler kurulurken –bu toplumların sınıfsal bölünmüşlüğü düşünüldüğünde, Marx'a göre olanaksız bir şeydi bu– kimi ülkeler faşist rejimlerin eline düştü. Siyasetin ekonomiden ya da daha genel olarak toplumsal gelişmeden önemli düzeyde bağımsız olduğu ortaya çıktı. Ve bu da, bir kez daha, insanların yalnızca dar anlamda yönetim biçimiyle değil, daha geniş anlamda toplumlarının oluşum biçimiyle ilgili büyük seçimler yapması

gerektiği anlamına geliyordu. Tek partili bir devletleri mi olmalı, yoksa serbest seçimlerin yapıldığı liberal demokrasileri mi? Ekonomi merkezi olarak mı planlanmalı, yoksa serbest piyasaya mı dayanmalı? Siyaset felsefecilerinin yanıtlamaya çalıştıkları türde sorulardır bunlar ve bir kez daha gündeme gelmişlerdi.

Ama 20. yüzyılın deneyimi 19. yüzyılda çokça baskın karakterde bir tarihsel determinizme son verdiyse, 21. yüzyılın başında da yeni bir türde bir kadercilik ortaya çıktı. Ardındaki esin kaynağı yeni bir küresel ekonominin gelişmesi ve şayet halklarının yarar görmesini istiyorlarsa devletlerin manevra alanlarının giderek daraldığı inancıydı. Piyasayla mücadele etmeye kalkan her devlet, ekonomisinin çöktüğünü görecekti. Ve yeni küresel rekabette başarı kazanmaları olası yegâne devletler, liberal demokrasilerdi; bu nedenle, bir toplumun başka bir biçimde –örneğin, İslami rejimle– yönetilmesi mümkün olsa da, bunun bedeli göreceli ekonomik gerileme olacaktı: bunun hiçbir toplumun ödemek istemeyeceği bir bedel olduğu varsayılıyordu. Temelde ekonomik güçlerin tüm toplumları kendilerini kabaca aynı şekilde yönetmeye sürükleyeceği iddiası olan "tarihin sonu" teziydi bu.

Olayların gelişimi sonucunda, tıpkı öncekiler gibi, bu türde bir kaderciliğin de altının oyulacağına pek de kuşku yok. Çevre, küresel piyasaların gelişmekte olan ülkelerdeki etkileri ya da küresel kültürün tekdüzeleştiriciliği konularında kaygılı siyasi hareketler üzerinden, küreselleşmeye karşı güçlü bir tepkiyi daha şimdiden görüyoruz. Bu hareketler nihai hedefin ekonomik büyüme olduğu fikrine meydan okuyor ve bunu yaparken de yaşamları-

mızda nihayetinde neye değer verdiğimize ve bu amaçlara nasıl ulaşabileceğimize ilişkin soruları gündeme getiriyor; siyaset felsefesinin de temel soruları bunlar. Ve kendimizi geleneksel merkez zemine daha yakın duran siyasi tartışmayla sınırlasak bile, daha fazla eşitlik adına ekonomik özgürlükten ne ölçüde vazgeçmemiz ya da içinde yaşadığımız toplulukları güçlendirmek için kişisel özgürlüğün ne dereceye dek kısıtlanması gerektiğini tartışmaya daha çok alan var. Ben bu satırları yazarken, terörizm, bireylerin hakları ve –her ne şekilde yönetilirlerse yönetilsinler– başka devletlerin iç işlerine müdahale edemeyeceğimiz ilkesi şiddetle tartışılıyor. Bir kez daha, haklarında kolektif seçimler yapılması gereken ve özünde siyaset felsefesinin konusu olan meseleler bunlar.

Şu ana dek, siyaset felsefesinin hepimiz için yaşamsal önemde olan ve, dahası, haklarında gerçek siyasi seçimler yapabileceğimiz meseleleri ele aldığını savundum. Şimdi, bütün bu konuyu bir kenara bırakmanın bir diğer nedeniyle, yani siyasetin güç kullanımıyla ilgili olduğu ve güçlü kişilerin –özellikle de siyasetçilerin– siyaset felsefesinin çalışmalarına ilgi göstermedikleri yaklaşımıyla yüzleşmek istiyorum. Bu düşünüşe göre, işleri değiştirmek istiyorsanız sokağa çıkmalı, gösteri yapmalı ve biraz kaos yaratmalı ya da belki de rüşvet verebileceğiniz veya şantaj yapabileceğiniz bir siyasetçi aramalı, ama iyi toplum hakkındaki, kimsenin okumaya zahmet etmediği ağır ilmi eserlerle canınızı sıkmamalısınız.

Siyaset felsefecilerinin siyasi yaşama doğrudan müdahale etmeye çalıştıklarında genellikle başarısızlığa uğradıkları bir gerçektir. Güçlü yöneticilere danışmanlık ettiler

– Aristoteles Büyük İskender'in öğretmeni oldu, Machiavelli Floransa'da Medici'lere tavsiyelerde bulunmayı denedi ve Büyük Katerina da Rusya'nın nasıl modernleştirileceğini tartışmak üzere Diderot'yu St. Petersburg'a davet etti. Bu müdahalelerin işe yarayıp yaramadığıysa başka bir mesele. Şiddetli siyasi çatışma dönemlerinde yazılmış tezler, çoğunlukla, çatışmanın iki tarafını da düşmanlaştırmaktan başka bir işe yaramadı. Bunun ünlü örneklerinden biri, İngiliz İç Savaşı hâlâ sürerken yazılmış olan, Thomas Hobbes'un siyaset felsefesi başyapıtı *Leviathan*'dır. Hobbes'un mutlak yönetim lehindeki, bir sonraki bölümde daha ayrıntılı olarak tartışacağım savlarını ne Kralcılar hoş karşıladılar ne de Parlamentocular. Kralcılar krallara hükmetme hakkının Tanrı tarafından buyurulduğuna, Parlamentocular ise meşru yönetimin tebaanın rızasını gerektirdiğine inanıyorlardı. Hobbes'un çizdiği kasvetli insanlık durumu tablosu, sicili her ne olursa olsun, herhangi bir yerleşik ve etkin yönetime boyun eğmemiz gerektiği sonucuna yöneltti onu. Bu durumda, I. Charles iktidardayken yönetme hakkına sahipti, ama Charles'ı tahttan indirmeyi başardığında Cromwell de aynı hakka sahip olacaktı. İki tarafın da duymak istediği bu değildi.

Hobbes örneği, siyaset felsefecilerinin siyasi olayları *doğrudan* etkiledikleri zamanların neden ender olduğunun açıklanmasına yardımcı olabilir. Siyasete felsefi bir açıdan baktıklarından, hem siyasetçilerin hem de genel olarak halkın geleneksel inançlarının birçoğuna meydan okumaları kaçınılmazdır. Bu inançları mikroskop altına yatırır, insanların şu ya da bu sözleriyle tam olarak neyi kastettiklerini, kanaatlerinin ardında hangi kanıtların olduğunu,

sorgulandığında inançlarını nasıl gerekçelendireceklerini sorarlar. Bu adli incelemenin sonuçlarından biri, siyaset felsefecileri kendi fikir ve önerilerini getirdiklerinde, tıpkı Hobbes'un fikirlerinin İç Savaş'ın iki tarafına göründüğü gibi, bunların geleneksel tartışmaya alışkın olanlara neredeyse her zaman tuhaf ve rahatsız edici gelmesidir.

Ama bu durum siyaset felsefesinin zamanla bir etki, bazen de önemli bir etki yaratmasını engellemez. Siyaseti düşündüğümüzde, genellikle pek de farkında olmadığımız varsayımlarda bulunuruz – altta yatan, yine de tarihin seyri sırasında oldukça radikal biçimde değişen varsayımlarda. Örneğin, Hobbes'un yazdığı sıralarda siyasetin dini ilkelere, özellikle de Kutsal Kitap'ın otoritesine başvurularak tartışılması olağandı. Hobbes'un kalıcı miraslarından biri, siyaseti tümden seküler bir biçimde düşünmeyi mümkün kılmış olmasıdır. Hobbes dini sorularla derinden meşgul olsa da, siyasi otoriteye getirdiği radikal yeni yaklaşım, siyasetle dinin birbirlerinden ayrılıp farklı terimlerle tartışılmasına olanak tanıdı. Ya da Hobbes'un zamanında bir yönetim biçimi olarak demokrasiye yalnızca bir avuç radikalin inandığını bir düşünelim (Hobbes bu seçeneği tümden yok saymıyor, ama genel olarak monarşiden aşağı olduğunu düşünüyordu). Günümüzdeyse, demokrasiye, başka bir yönetim biçiminin nasıl meşru sayılabileceğini neredeyse tasavvur edemeyecek derecede kesin gözüyle bakıyoruz elbette. Bu değişim nasıl gerçekleşti? Karmaşık bir öykü bu, ama demokrasiyi savunan siyaset felsefecileri, fikirleri benimsenen, popülerleşen ve siyasetin ana akımına giren felsefeciler bunda vazgeçilmez bir rol oynadılar. Aralarından en ünlüsü, belki de, *Toplumsal Sözleşme* adlı

kitabıyla Fransız Devrimi üzerindeki etkisi neredeyse tartışmasız olan Jean-Jacques Rousseau'dur. (En azından, Thomas Carlyle'ın bu konuda hiç kuşkusu yoktu. Soyut fikirlerin uygulamadaki önemini göstermeye davet edildiğinde şöyle dediği söylenir: "Bir zamanlar Rousseau denen bir adam fikirden başka bir şey içermeyen bir kitap yazmıştı. Kitabın ikinci baskısı, ilkine gülenlerin derileriyle ciltlendi.")

Herhangi bir siyasi düşünce yapıtının Hobbes'un *Leviathan*'ıyla, Rousseau'nun *Toplumsal Sözleşme*'siyle ya da, daha ileri tarihli bir örneğe bakarsak, Marx ve Engels'in *Komünist Manifesto*'suyla aynı etkiyi yaratıp yaratmayacağını kimse önceden bilemez. Felsefecinin önerdiği, altta yatan düşünce kaymasının siyasi ve toplumsal değişimle, yeni fikirlerin sonraki kuşaklar için basmakalıplaşacağı derecede denk düşüp düşmemesine bağlıdır bu. Kimi başka siyaset felsefesi yapıtları kısıtlı bir başarı kazanmış, sonra da arkalarında hiçbir iz bırakmadan kaybolup gitmiştir. Ama siyaset felsefesine duyulan ihtiyaç her zaman bakidir; özellikle de zamanın geleneksel bilgeliğini kullanarak başa çıkamayacağımız yeni siyasi meydan okumalarla karşılaştığımız anlarda. Böyle anlarda, siyasi inançlarımızın temelini incelemek için daha derinlere inmeliyiz ve siyaset felsefesine de burada yönelebiliriz; belki kaynağından değil, ama broşürlerden, dergilerden, gazetelerden ve benzerlerinden süzülmüş olarak – her başarılı siyaset felsefecisi fikirlerini dolaşıma sokmak için medya dostu müritlerine bel bağlamıştır.

Ama siyaset felsefesi hakiki bir gereksinime cevap veriyor olsa bile, kendi sicili hakiki midir? (Astroloji son de-

rece güçlü bir gereksinime cevap verir –insanlar geleceğin onlara neler getireceğini bilmek isterler– ama çoğumuz burçların tümden düzmece olduğunu düşünürüz.) Çünkü siyaset felsefesi bize siyaset hakkında bir tür *hakikat*, bizi günden güne yönlendiren *görüşlerden* farklı bir şey getirebileceğini iddia eder. Bu iddiayı en çarpıcı biçimde öne süren, *Cumhuriyet*'teki mağara alegorisiyle, genellikle konunun babası sayılan Platon olmuştur. Platon, sıradan insanları, bir mağaraya zincirlenmiş olan ve önlerindeki bir perdede yalnızca nesnelerin gölgelerini görebilen tutsaklara benzetir; onların bu gölgeleri yegâne gerçek şeyler sanacaklarını söyler. Şimdi, tutsaklardan birinin serbest bırakıldığını ve gözlerini kırpıştırarak aydınlığa çıktığını varsayalım. Zamanla dünyadaki gerçek nesneleri görecek ve daha önce gördüklerinin gölgeden başka bir şey *olmadığını* anlayacaktır. Ama sonra mağaraya dönüp kader ortaklarını yanıldıklarına ikna etmeye kalkarsa, büyük ihtimalle ona inanmayacaklardır. Platon bunun felsefecinin konumu olduğunu düşünür: etrafındakilerin yalnızca çarpıtılmış görüşleri varken, o hakiki bilgiye sahiptir; ama felsefi bilgiye giden yol uzun ve zorlu olduğundan, bu yola girmeyi pek az kişi isteyecektir.

Platon felsefi bilgiyle ortak kanı arasında böylesine keskin bir tezat çizmekte haklı mıydı? Platon'un getirdiği ayrımın metafiziksel payandasını tartışmanın yeri burası değil; bu nedenle, siyaset felsefesine ilişkin anlayışımın, felsefecilere öteki insanların erişemeyecekleri özel türde bir bilgi bahşetmeyi içermediğini söylemekle yetineyim. Başkalarıyla az çok aynı biçimde düşünüp akıl yürütür, ama daha eleştirel ve sistematik bir biçimde yaparlar bunu. Daha az



Resim 2. Platon ve Sokrates, Matthew Paris (ö. 1259), *Kral Sokrates'in Kehanetleri* için kapak resmi.

şeye kesin gözüyle bakarlar: inançlarımızın birbirleriyle uyumlu olup olmadığını, kanıtlarla desteklenip desteklenmediğini ve tek bir büyük tabloya nasıl yerleştirilebileceğini sorarlar. Bunu açıklamanın en kolay yolu örneklere bakmak olacak.

Bir siyasetçiye neleri hedeflediğini, ait olduğu siyasi topluluğun hangi amaç ya da değerlere ulaşmaya çalışması gerektiğini sorduğumuzu varsayalım. Çağdaş bir Batı toplumundan geliyorsa, muhtemelen, oldukça öngörülebilir bir liste çıkaracaktır: hukuk ve düzen, bireysel özgürlük, ekonomik gelişme, tam istihdam ve birkaç şey daha. Peki, bu soruyu bir siyaset felsefecisi nasıl yanıtlayabilir? Eh, öncelikle spotları hedeflere çevirecek ve bunların hangilerinin gerçekten *nihai* hedefler olduğunu soracaktır. Örneğin, ekonomik büyümeye bakalım. Bu kendi başına iyi bir şey midir, yoksa insanlara seçecek daha fazla fırsat verdiği ya da daha sağlıklı ve mutlu yaşamlar sürmelerini sağladığı sürece mi iyidir? Daha fazla büyümenin her zaman iyi olduğunu varsayabilir miyiz, yoksa gerçekten önemli şeylere artık katkıda bulunmayacağı bir nokta var mıdır? Tam istihdam için de benzer bir soru sorulabilir. İnsanların ücretli işlerle uğraşmalarının özünde değerli olduğuna inandığımız için mi tam istihdama değer veriyoruz, yoksa insanlar çalışmadıkları sürece doğru dürüst bir yaşam standardına erişemeyecekleri için mi? İkincisi doğruysa, neden herkese –çalışsın çalışmasın– bir gelir vermeyelim ve çalışmayı bundan zevk alanlar için gönüllü bir faaliyete dönüştürmeyelim?

Siyaset felsefecimiz siyasetçilerin listesindeki farklı hedeflerin birbirleriyle bağlantılarını da sorgulayacaktır. Siyasetçiler bir amaca ulaşmak için ötekini feda edebile-

ceklerini pek kabullenmezler, ama belki de aslında bunu yapacaklardır. Örneğin, hukuk ve düzeni bireysel özgürlükle karşılaştıralım. Bireysel özgürlüğü kısıtlayarak –örneğin, polislere suç işleyeceğinden kuşkulandıkları kişileri tutuklamaları için daha fazla yetki vererek– sokaklarımız daha emniyetli hale getirilemez mi? Şayet öyleyse, değerlerden hangisi daha öncelikli olmalıdır? Buna karar vermek için, bireysel özgürlüğün *ne anlama geldiğini* tam olarak söylemesi gerekecektir elbette. Dilediğin her şeyi yapabilmek mi demektir, yoksa *başkasına zarar vermediğin sürece* yapabilmek mi? Bu ayrım, sorulan soru açısından büyük bir fark yaratır.

Siyaset felsefecileri bu soruları sorar ve bazı yanıtlar önerirken ezoterik bir bilgiye başvurmazlar (ya da başvurmaları gerekmez). Okurlarını kendi siyasi değerlerini derinlemesine düşünmeye ve nihai analizde hangilerine daha fazla önem verdiklerini anlamaya davet ederler. Bu yolda bazı yeni bilgi parçacıkları da ekleyebilirler. Örneğin, ekonomik büyümenin değerine kafa yorarken, maddi yaşam standartları çok farklı insanların sağlık ve ölüm oranı gibi fiziksel ve yaşamlarından ne derece tatmin oldukları gibi psikolojik göstergelerdeki puanlarının ne olduğunun görülmesi gerekecektir. Dolayısıyla, siyaset felsefecilerinin toplumsal ve siyasi bilimleri iyi kavramaları gerekir. Daha önceki dönemlerde, temelde, bunu çok çeşitli insan toplumları ve onların farklı siyasi sistemleri hakkındaki tarihsel kayıtlardan erişilebilen kanıtları karşılaştırarak yapmaya çalışırlardı. Bu kanıtlar bir şekilde izlenimci ve genellikle güvenilmezdi. Bu açıdan, günümüz siyaset felsefecileri, 20. yüzyılda sosyal bilimlerde yaşanan muazzam

ilerleme sayesinde, daha sağlam ampirik temellere dayanabilirler. Ancak, işlerinin temel doğası aynı kalır. İnsan toplumları ve yönetiliş biçimleri hakkında bildiklerimizi alır ve, izleyicilerinin paylaşacağına inandıkları amaç ve değerler ışığında, en iyi yönetim biçiminin ne olacağını sorarlar. Bazen bu en iyi yönetim biçiminin mevcut yönetime oldukça benzediği ortaya çıkar; bazense tümden farklıdır.

Son birkaç paragrafta, siyaset felsefesinin, sıradan insanın erişemeyeceği özel türde bir hakikat iddiasında bulunmadan, siyaset hakkındaki düşünüşümüzü nasıl aydınlatabileceğini göstermeye çalıştım. Burada konuyla ilgili bir mesele var: siyaset felsefesinin bize verdiği türde hakikat ne derece evrensel hakikattir – tüm toplumlar ve tarihin tüm dönemleri için geçerli bir hakikat midir? Yoksa umabileceğimizin en iyisi yerel bilgi, yalnızca günümüzde yaşadığımız türdeki toplum için geçerli bilgi midir?

Vermek istediğim yanıt, toplum ve yönetim değiştikçe, siyaset felsefesinin gündeminin değiştiğidir; gerçi, bazı maddeler kayıtlarımızın dayandığı son noktaya kadar hep bu gündemde yer almıştır. Bu ebedi sorular arasında, siyaset ve siyasi otorite hakkındaki, bir sonraki bölümde ele alacağım temel sorular yer alır. Siyasete neden ihtiyaç duyarız? Birinin başka birini kendi iradesine rağmen bir şeyi yapmaya zorlamaya ne hakkı vardır? İşime gelmeyen yasaya neden uymalıyım? Ama kimi öteki durumlarda ya sorular, ya yanıtlar ya da ikisi birden zamanla değişmiştir ve bunun neden böyle olduğunu anlamamız gerekir.

Nedenlerden biri, toplumdaki değişimin daha önceden var olmayan olasılıkları önümüzde açması ya da, aksine, kapamasıdır. Örneğin, bir yönetim biçimi olarak demokrasiyi

düşünelim. Günümüzde –en azından Batı toplumlarında– neredeyse her siyaset felsefecisi iyi yönetimin bir tür demokrasi anlamına gelmesi gerektiğine kesin gözüyle bakar; şu ya da bu şekilde halk hüküm sürmelidir (III. Bölüm'de göreceğimiz üzere, bu da demokrasinin uygulamada aslında ne anlama geldiği tartışmasına fazlasıyla yer bırakır). Oysa, yüzyıllar boyunca aksi görüş baskındı: iyi yönetim, bilge bir hükümdarın, aydınlanmış bir aristokrasinin, mülk sahibi erkeklerin ya da belki bunların bir bileşiminin yönetimiydi. Bu durumda bizim haklı ve öncellerimizin haksız olduğu söylenebilir mi? Hayır, çünkü, görünüşe bakılırsa, demokrasinin başarıyla işlemesi için belli ön şartlara ihtiyaç vardır: zengin ve okuryazar bir nüfus, fikir ve görüşlerin serbest dolaşımı için kitle iletişimi mecraları, insanların saygı duyacakları, iyi işleyen bir hukuk sistemi vb. Oysa, bu şartlar yakın zamanlara dek hiçbir yerde oluşmamıştı; bir gecede yaratılmaları da mümkün değildi (klasik Atina sıklıkla istisna sayılır, ama Atina "demokrasi"sinin kent nüfusunun yalnızca küçük bir azınlığını kapsadığı ve, Yunanların da farkında oldukları gibi, kadınların, kölelerin ve yerleşik yabancıların emeğine dayandığı unutulmamalıdır). Dolayısıyla, eski filozoflar bir yönetim biçimi olarak demokrasiyi göz ardı etmekte haksız değillerdi. Etkili bir demokratik fikir kaynağı olduğunu gördüğümüz Rousseau bile demokrasinin insanlara değil, yalnızca tanrılara uygun olduğunu söylemişti. Şartlar düşünüldüğünde, bizim günümüzde anladığımız şekliyle demokrasi uygulanabilir bir yönetim biçimi değildi.

Siyaset felsefesinin gündeminin değişmesine bir başka örnek olarak, günümüzde kişisel seçime atfettiğimiz değeri

düşünelim. İnsanların işlerini, partnerlerini, dini inançlarını, giydikleri kıyafetleri, dinledikleri müziği vb. seçmekte özgür olmaları gerektiğini düşünürüz. Her insanın kendine en uygun yaşam tarzını keşfetmesinin ya da icat etmesinin önemli olduğunu düşünürüz. Ama insanların çoğunun hayatta kalmak için ebeveynlerinin adımlarını izlemek zorunda oldukları, meslek seçeneğinin çok az, eğlencenin pek az olduğu, dinin ortak olduğu vb. bir toplumda bu ne derece anlam taşıyacaktı? Böyle bir durumda başka değerler önem kazanır. Ve insan tarihinin büyük bölümü boyunca toplumlar böyleydi; dolayısıyla, IV. Bölüm'de tartışacağım, John Stuart Mill'in *Özgürlük Üzerine*'si gibi, kişisel seçimin değerini temel alan siyaset felsefelerine yalnızca son iki yüzyılda rastlamamız pek de şaşırtıcı değil.

Bu kitapta siyaset felsefesinin ebedi sorularıyla, VI. Bölüm'de tartışılan, kadınların ve kültürel azınlıkların talepleri gibi, oldukça yakın geçmişte gündemine girmiş olan sorular arasında bir denge kurmaya çalıştım. Bu dengeye ulaşmak zor olabilir: anın siyasi konularına kapılıp her yerdeki siyasetin altında yatan temel meseleleri gözden kaçırmak çok kolaydır. Bunun çarelerinden biri, zamanda geçmişe yolculuk edip, Siena'ya ve Lorenzetti'nin fresklerine giderek, siyasi otoritenin oluşum biçiminin varsıllıkla yoksulluk, ölümle kalım arasındaki farkı yaratabileceğini bir kez daha hatırlamak olacaktır. Bir sonraki bölümün başlangıç noktası da bu olacak.

Bu meselelerde benimsenmiş zıt konumlarla kendi savlarımı sunma arasında da bir denge kurmaya çalıştım. Amacım, anarşistler devletçilerle, demokratlar elitistlerle, liberaller otoritecilerle, milliyetçiler kozmopolitlerle vb.

tartıştıklarında meselenin ne olduğunu açıklamak; ama bu tartışmaları tümüyle tarafsız, tepeden bir bakış açısından incelediğimi öne sürmek samimi bir tutum olmayacaktı. İnsan siyaset felsefesi yapmadan siyaset felsefesi yazamaz. Dolayısıyla, okuru çağımızın en şiddetle tartışılan sorularından bazılarının tek bir makul yanıtı olduğunu düşünmeye zorlamamaya çalışsam da, sempatilerimi gizlemeye de çalışmadım. Benimle fikir ayrılığına düştüğünüz yerlerde, savın kendi tarafınızdaki nedenlerin adil bir biçimde sunulduğunu düşüneceğinizi umuyorum. *Benim* tarafımdaki nedenlerin sizi ikna etmesini daha da fazla umuyorum elbette.

II. Bölüm

SİYASİ OTORİTE

Günümüzde kendimizi nasıl yönettiğimiz –toplum içerisinde hangi düzenlemelere göre birlikte yaşadığımız– sorulursa, verilecek yanıt, yaşamlarımızı eşi görülmemiş derecede etkileyecek bir güce sahip devletler tarafından yönetildiğimiz olmalıdır. Devlet, şahsımıza ve mallarımıza yönelik saldırılara karşı temel bir koruma sağlamakla kalmayıp, bizi sayısız şekilde düzene sokar; geçimimizi sağlama, birbirimizle iletişim kurma, seyahat etme, çocuklarımızı yetiştirme biçimlerimize ilişkin şartları belirler. Aynı zamanda, sağlıktan eğitime, yollara, evlere, parklara, müzelere, spor alanlarına dek çok çeşitli olanaklar sağlar. Günümüzde devletin varlıkları olduğumuzu söylersek, aşırıya kaçmış olmayız. Bu işlevlerin yerine getirilmesinde bütün devletler aynı derecede başarılı değildir elbette, ama çöküşteki bir devletin vatandaşı olmak da kimseye fayda sağlamaz.

İnsan tarihi açısından bakıldığında, son derece yakın tarihli bir olgudur bu. İnsan toplumları genellikle kendi-

lerini çok daha küçük ölçeklerde yönetmişlerdir. Kabile toplumlarında otorite köyün yaşlılarında olabilir; toplanıp, kabile üyeleri arasındaki çatışmaları çözüme kavuşturur ya da kabile hukukunu yorumlarlar. Han hanedanı döneminde Çin'de ya da Ortaçağ Avrupa'sında olduğu gibi daha geniş ölçekli toplumlar ortaya çıktığında, bunlar devlet olarak adlandırılmayı hak edecek bir oluşumdan hâlâ yoksundular. En üst otorite kralda ya da imparatorda olsa da, gündelik yönetim yerel beyler ve onların görevlilerince yürütülürdü. İnsanların yaşamları üzerindeki etkileri de son derece sınırlıydı; ne onları böylesine sıkı bir düzene sokmaya (belki din meselesi hariç), ne de modern devletlcrin sunduğu mal ve hizmetlerin çoğunu sağlamaya kalkışırlardı. Siyasi otorite toplumsal dokuya, varlığı neredeyse tartışılmayacak derecede işlemişti. Tartışmalar otoritenin kim tarafından kullanılacağı (krallar hangi hakka dayanarak hüküm sürerler?) ve farklı organlar, örneğin, krallarla rahipler arasında bölüşülmesinin gerekip gerekmediği üzerineydi.

Ne var ki, önce Batı Avrupa'da ve ardından neredeyse her yerde modern devletin ortaya çıkması sonucunda, siyasi otorite sorunu son 500 yıl boyunca siyaset felsefecilerini meşgul etti. Yaşamlarımızı sayısız şekilde yönetme hakkı olduğu iddiasında bulunan bir kurumdu bu. Bu iddianın ne gibi bir gerekçesi olabilir? Devletler hangi şartlarda meşru siyasi otorite sahibidirler? Sıradan vatandaşlar olarak bizler onların yaptıkları yasalara ve buyruklarına uymaya ne derece zorunluyuz? İlerideki bölümlerde devletin en iyi nasıl oluşturulacağını –yönetim biçiminin ne olması gerektiğini– ve otoritesine ne gibi kısıtlamalar

getirilmesi gerektiğini sormaya geçmeden önce, bu temel soruların çözüme kavuşturulması gerekiyor.

Devletin siyasi otorite kullandığını söylediğimizde kastettiğimiz nedir? Siyasi otoritenin iki tarafı vardır. Bir taraftan, insanlar genelde onu otorite *olarak*, diğer bir deyişle, belli biçimlerde davranmalarını buyurma hakkına sahip görürler. Örneğin, insanların yasalara uymalarının nedeni, genellikle, yasayı yapan organın buna hakkı ve karşılığında kendilerinin de yasaya uymak gibi bir görevleri olduğuna inanmalarıdır. Öte taraftan, yasalara uymayı reddedenler yaptırım tehdidiyle karşı karşıyadırlar – yasaları çiğneyenler yakalanıp cezalandırılabilir. Ve bu iki yön birbirini tamamlar. İnsanların çoğu yasaların meşruiyetine inanarak onlara uymadıkça sistem işleyemez: öncelikle, çok sayıda kanun görevlisi olması gerekecek, sonra da, yasayı *onlara* kimin dayatacağı sorusu gündeme gelecektir. Benzer şekilde, yasaları çiğneyenlerin cezalandırılabileceğini bilmek, yükümlülük duygusu nedeniyle yasalara uyanları teşvik eder. Komşumdan bir şey çalmam, çünkü onun mülkiyet hakkına saygı duyarım. Onun da benim hakkıma saygı duymasını beklerim, ama böyle olmazsa, malımı geri almak için polisi arayabileceğimi bilirim. Bu nedenle, otoriteye gönüllü olarak itaat edenler, o kadar dürüst olmayanların onlardan istifade etmesine karşı korunduklarını bilirler.

Öyleyse, siyasi otorite, kendi başına otoriteyi zorunlu itaatle birleştirir. Ne müritlerinin talimatlarına herhangi bir zorlama olmadan uydukları bilge bir adamın otoritesi gibi saf otoritedir, ne de silahlı bir adamın zorla cüzdanınıza el koyarken güç kullanmasında olduğu gibi saf güç kullanımı; ikisinin bileşimidir. Ama ona neden ihtiyaç duydu-

ğumuz sorusu hâlâ gündemdedir. Ne de olsa, siyasi otorite, özellikle de modern devlet gibi güçlü bir yapı tarafından kullanıldığında, birçok tatsız şart dayatır; bunlardan (vergi ödemek gibi) bazıları bizi maddi açıdan zorlarken, bazıları da ahlaki olarak itiraz ettiğimiz (karşı çıktığımız savaşlara katılmak gibi) şeyleri yaptırır. Toplumların siyasi otorite olmadan kendilerini gayet iyi yönetebileceklerini ve devletin temelde iktidarda olanlara yarar sağladığını söyleyen anarşiste ne yanıt verebiliriz?

Anarşistlerin devlete karşı getirdikleri alternatiflere bölümün ilerleyen kısımlarında döneceğim, ama önce, benden evvel başkalarının da yaptığı gibi, siyasi otoriteyi, okurdan bu otoritenin olmadığı bir toplumu hayal etmesini isteyerek savunacağım – polisin, ordunun, hukuk sisteminin, devlet hizmetlerinin ve devletin öteki kollarının kaldırıldığı bir toplumu. Bu durumda ne olur?

Bu çizgideki en önemli düşünce deneyi, belki de, Thomas Hobbes'un 1651'de yayımlanmış olan *Leviathan*'ında bulunabilir. I. Bölüm'de de söz ettiğim gibi, Hobbes, İngiliz İç Savaşı'nın yarattığı kısmi siyasi otorite çöküşünü yaşamış ve bu otoritenin olmadığı bir yaşamı kasvetli bir biçimde tasvir etmişti. Siyasi yönetimin olmadığı "insanlığın doğal durumu"nu, yaşamsal gereksinimler için amansız bir rekabetin verildiği bir durum olarak betimler; insanlar sürekli soyulma ya da saldırıya uğrama korkusu çekerler ve, dolayısıyla, sürekli olarak ilk darbeyi vurma eğilimindedirler. Sonuç, çok alıntılanan bir pasajda şöyle özetlenir:

> Böyle bir durumda Çalışmaya yer yoktur; zira onun meyvesi belirsizdir; ve dolayısıyla Yeryüzü İşlenmeyecek-

> tir; ne Denizcilik yapılacak, ne de Denizden ithal edilebilecek mallar kullanılacaktır; ne kullanışlı Yapılar olacaktır, ne Hareket araçları, ne de fazlasıyla güç gerektiren şeyler yerinden kaldırılabilecektir; ne Yeryüzüne dair bilgi olacaktır, ne Zaman hesabı, ne Sanat, ne Edebiyat, ne de Toplum; ve en kötüsü de, sürekli bir korku ve şiddet sonucu ölüm tehlikesi; Ve insanın yaşamı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa olacaktır.

Hobbes'un bu kötümser sonuca insanların doğuştan bencil ya da açgözlü oldukları, dolayısıyla da, siyasi otorite tarafından kısıtlanmadıkça, olabildiğince çok şeye kendileri için el koymaya çalışacakları inancı yüzünden ulaştığı söylenir. Ama burada Hobbes'un asıl belirttiği nokta gözden kaçırılır: güvenin yokluğunda insanlar arasında işbirliği olanaksızdır ve yasayı dayatacak üstün bir gücün yokluğunda bu güven olmayacaktır. Hobbes'un "doğa durumu"nda eksik olduğunu söylediği şeyler, öncelikle, çok sayıda insanın, ötekilerin kendilerine düşen rolü üstlenecekleri beklentisiyle birlikte çalışmalarını gerektirir; siyasi otoritenin yokluğunda böyle bir beklentiye kapılmak emniyetli olmayacaktır. Birisiyle bir anlaşma yaparsam, ama bu anlaşmayı dayatacak bir yasa yoksa, onun anlaşmaya uymasını neden bekleyeyim? O kişi de, anlaşmaya uyma eğiliminde olsa bile, benim için benzer kuşkulara kapılarak, anlaşmaya uymanın çok riskli olduğuna karar verebilir. Hobbes'a göre, bu durumda en basiretli yaklaşım, en kötü olasılığı beklemek ve kendinizi ölüm tehdidine karşı güvenceye almak için gerekli adımı atmaktır; bunun yolu da öteki insanlara kıyasla olabildiğince güç

edinmektir. Siyasi otoritenin bulunmadığı bir yaşamı "her insanın komşusuna karşı ebedi savaş"ına dönüştüren, temelde, başkalarına karşı duyulan ve güvensizlikten doğan korkudur.

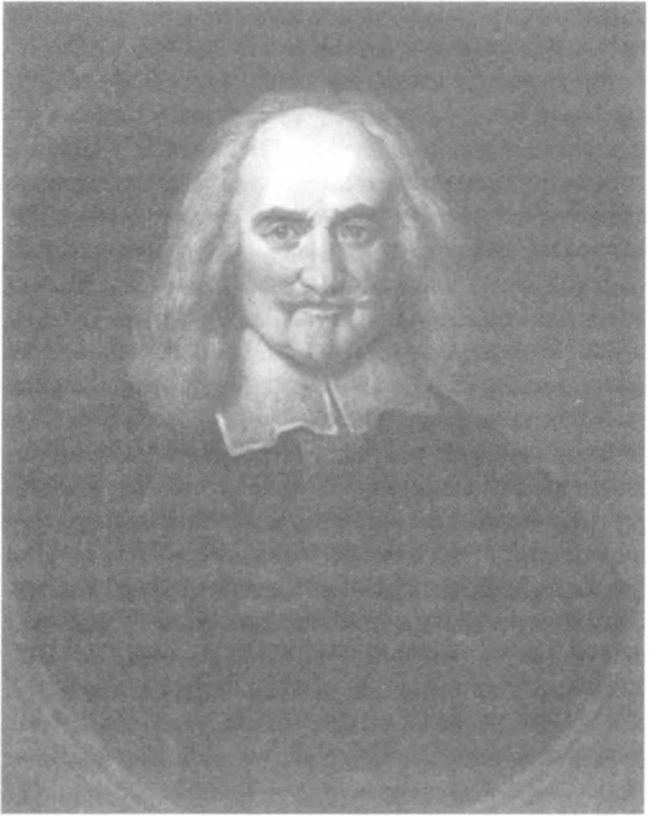
Hobbes kötümserliğinde haklı mıydı? Onu eleştirenler, etrafımıza baktığımızda, devletin ya da onun kollarının hiçbir müdahalesi olmadan birbirlerine güvenen, işbirliğine giren, hatta karşılığında hiçbir şey beklemeden birbirlerine yardım eden birçok insana rastlayacağımızı belirtirler. Örneğin, kimi komşular, herhangi bir yasal anlaşma ya da başka bir dayatma aracı olmadan, ötekilerin kendi paylarına düşeni yerine getireceğine güvenerek, birlikte metruk bir çocuk parkını onarmaya, ekip oluşturup işbölümü yapmaya karar verebilirler. İnsan doğası Hobbes'un tasvir ettiği gibi değildir. Ama bu yaklaşım bir açıdan asıl noktayı gözden kaçırır. Hobbes'un insan doğasına dair görüşü epeyce kötüydü herhalde (bir keresinde bir dilenciye para verirken yakalanmış ve bunu yalnızca dilenciyi gördüğünde duyduğu rahatsızlığı yatıştırmak için yaptığı açıklamasında bulunmak zorunda kalmıştı), ama asıl nokta, otoritenin dağılışını izleyen korku ikliminde insan doğasının daha nazik, daha güven yüklü tarafının ortadan kalkacağıydı. İç Savaş'ın ortasında ya da hayatlarının tehlikeye girdiği öteki durumlarda insanın nasıl davrandığı hakkında bildiklerimize bakıldığında, Hobbes haklı görünür.

Öyleyse, siyasi otoriteye, ötekilere güvenmemize olanak tanıyan emniyeti sağladığı için ihtiyaç duyarız; güven ikliminde, insanlar, Hobbes'un "doğa durumu"nda eksik olarak sıraladığı bütün o yararları üretmek için işbirliğine girebilirler. Ama mevcut olmadığı yerde otoriteyi nasıl

yaratabiliriz? Hobbes herkesin bir araya gelip o günden itibaren onları yönetecek bir hükümdar belirlemek için birbirleriyle anlaşma yapacaklarını tahayyül etmişti; ya da, bireysel olarak kendilerini güçlü bir adama, örneğin, fatih bir generale teslim edebilirlerdi. Otorite kısıtsız ve bölünmemiş olduğu sürece onun kimde olduğunun fazla önem taşımadığını düşünüyordu. Bu noktada onunla yollarımız ayrılabilir. Ama, otoritenin nasıl oluşturulması gerektiğini daha yakından incelemeden önce, biraz duraksayıp, "doğa durumu"ndan kaçmanın başka bir yolu olup olmadığına bakmalıyız. Hobbes'un tüm söylediklerine rağmen, siyasi otorite yokluğunda toplumsal işbirliği mümkün olabilir mi?

Anarşistler bunun mümkün olduğuna inanırlar ve, sesleri her zaman küçük bir azınlık olarak kalsa da, onlara kulak vermeliyiz: siyaset felsefecileri olarak geleneksel bilgeliği sınamakla görevliyiz; bu nedenle, alternatiflerini incelemeden siyasi otoriteye kesin gözüyle bakamayız. Burada iki farklı yol izleyebiliriz: anarşistler de kabaca iki kampa ayrılırlar. Bunlardan biri *topluluğa*, ötekiyse *piyasaya* işaret eder.

Siyasi otoritenin toplulukçu alternatifi, birebir temas içindeki toplulukları, insanlar arasında güven ve işbirliğini mümkün kılan inşa taşları sayar. İnsanların gündelik olarak birbirleriyle etkileşime girdikleri ve kimin o topluluğun üyesi olup kimin olmadığını herkesin bildiği küçük bir toplulukta toplumsal düzenin korunması görece kolaydır. Başka birine saldıran, onun mallarını alan ya da toplulukta kendine düşen adil iş payını yerine getirmeyi reddeden herkes bariz cezalarla karşı karşıyadır. Davranışları duyul-



Resim 3. Siyasi otoritenin savunucusu Thomas Hobbes.

dukça ötekiler onu azarlayacak, belki de gelecekte onunla birlikte çalışmayı reddedeceklerdir. Topluluk toplantılarında kınanacak, hatta çekip gitmesi istenebilecektir. Bütün bunlar kusurlu kişi bir şey yapmaya zorlanmadan ya da resmi olarak cezalandırılmadan mümkün olabilir – dolayısıyla, bunu siyasi otoritenin bir biçimi değil de alternatifi olarak tanımlayabiliriz. İnsanın en önemli güdülerinden biri etrafındakiler tarafından kabul edilip saygı görmektir ve küçük topluluk ortamında insanlar birer aziz olmasalar bile bu arzu işbirliğini mümkün kılar.

Toplulukçu anarşistler, bu tür topluluklardan oluşan bir toplumda çok daha geniş ölçekte işbirliğinin mümkün olacağını savunurlar. Temelde, topluluklar birbirleriyle hizmet takasına girmeyi kabul edecek –örneğin, farklı türlerde mal üretiminde uzmanlaşabilirler– ve daha geniş ölçekte yürütülmesi gereken projelerde, örneğin, ulaşım sisteminin ya da posta hizmetlerinin kurulmasında işbirliğine gideceklerdir. Bu anlaşmaları yapmak tüm toplulukların çıkarınadır ve anlaşmaları bozmanın cezası da –güvenilmez olduğunun görülmesi durumunda– gelecekte kimsenin sizin topluluğunuzla işbirliğine girmek istememesi olacaktır. Yani, bir kez daha, insanlara ne yapacaklarını söyleyecek merkezi bir otoriteye ve toplulukları işbirliğine yöneltecek zorlayıcı güç kullanımına gerek yoktur – uygulamada sistem kendi kendini denetleyecektir.

Devletin olmadığı bu masalsı yaşam tablosunda sorun nedir? En önemli sorunlardan biri, toplumsal düzenin temeli olarak küçük, kenetlenmiş topluluklara bel bağlamasıdır; bu geçmişte mantıklı bir varsayımdı belki, ama artık öyle değil. Hem insanların fiziksel olarak kolayca hareket

edebilmeleri, hem de işbirliğine girilebilecek ve ne yazık ki istifade edilebilecek yeni insan arzının varlığı anlamında, son derece mobil toplumlarda yaşıyoruz. Anarşist tablo saçmalıktan ibaret değil, ama zaman içerisinde aynı insan grubuyla etkileşime gireceğimiz ve bu nedenle davranışlarımızın grupta genel olarak bilineceği varsayımına dayanıyor. Ayrıca, gruptan dışlanma olasılığının toplum karşıtı davranışa karşı güçlü bir caydırıcı olacağını varsayıyor. Ama büyük ve mobil bir toplumda bu varsayım geçerli değildir. Dolayısıyla, başkalarına zarar verenleri bulup cezalandıracak ve uymamamız halinde cezası olacak bağlayıcı anlaşmalar yapmamıza olanak tanıyacak bir hukuk sistemine ihtiyacımız var.

Topluluklar arasında işbirliği de anarşist tabloda varsayıldığı kadar basit değildir. Ne de olsa, kendi topluluğumuza sadakat, sık sık, başkalarına karşı oldukça şiddetli bir güvensizlikle yan yanadır; dolayısıyla, birlikte çalışacağımız varsayılan projeye sizlerin adil oranda katkıda bulunacağınıza ikna olamadığımızdan, anlaşmalar çökebilir. Ayrıca, en başta adilliğin ne olduğu konusunda da fikir ayrılığına düşebiliriz. Merkezi otoritenin bulunmadığı bir ortamda toplumsal çaplı bir demiryolu inşa etmek istediğimizi düşünelim. Her topluluk ne oranda kaynakla katkıda bulunmalıdır? Katkı kişi başına mı olmalı, yoksa zengin topluluklar bununla orantılı olarak daha fazla katkıda mı bulunmalıdır? Benim topluluğum ağa bağlanması çok daha fazlasına mal olacak ücra bir bölgedeyse, bu fazladan maliyeti tek başına mı karşılamalıdır, yoksa maliyet tüm topluluklar arasında eşitçe mi paylaştırılmalıdır? Bu soruların yanıtlanması kolay değil ve çok sayıda yerel toplulu-

ğun gönüllü bir anlaşmaya varmasının mümkün olacağını düşünmek için de bir neden yok. Devletse, aksine, bir çözüm *dayatabilir*: her kişinin ya da her topluluğun, diyelim ki, vergilendirme yoluyla belli bir miktarda katkıda bulunmasını *şart koşabilir*.

Anarşistlerin siyasi otoriteye ve devlete getirdikleri, ekonomik piyasaya bel bağlayan öteki alternatifi inceleyelim şimdi de. Piyasanın çok sayıda insanın birlikte çalışmasına olanak tanınmasında müthiş bir gereç olduğu kanıtlandığı oranda, bu yaklaşım modern dünyaya uygun olabilir. Piyasa ihtiyaç duyduğumuz ve istediğimiz mal ve hizmetleri bize zaten sağlıyor. Ama devletin yerini alabilir mi?

Kimi zaman liberter olarak da adlandırılan piyasa anarşistleri, kişisel koruma dahil olmak üzere, şu anda devletin sağladığı hizmetler için bireysel olarak sözleşme ve ödeme yapabileceğimizi öne sürerler. Devlet olmadığında firmalar müşterilerini ve mallarını korumayı önerecekler ve bu koruma da çalınmış malların geri alınmasını, sözleşmelerin dayatılmasını ve kişisel zarar karşılığında tazminat alınmasını içerecektir. Yani, komşum bana ait olan bir şeyi çaldığında (kamusal) polisi aramak yerine koruyucu ajansımı ararım; belalı komşuma karşı benim adıma onlar harekete geçerler.

Peki ama ya komşum iddiamı reddedip benimkinden elbette farklı olabilecek *kendi* ajansını ararsa? Liberterler, iki ajansın aralarında anlaşamamaları durumunda, davayı hizmetleri karşılığında yine bir ödeme talep edecek olan bir arabulucuya götürebileceklerini öne sürerler. Kavga etmek iki ajansın da çıkarına uygun değildir ne de olsa. Bu

durumda, koruma hizmetleri için birincil bir pazar, ardından da, çatışmaların ele alınması için ikincil bir arabuluculuk pazarı olacaktır – tabii, herkes aynı ajansla sözleşme yapmayı seçmezse (ama böyle bir şey neden olsun ki?). Ve şu anda devletin sunduğu öteki hizmetler de piyasaya devredilmelidir – insanlar sağlık sigortası yaptıracak, çocuklarının eğitimi için, paralı yolları kullanmak için ödeme yapacaklardır vb.

Bu sistem siyasi otoriteyi gerçekten ortadan kaldırır mı? Koruma ajanslarının müşterilerin haklarını korumak için güç kullanmaları gerekecektir. Komşum haklı olarak bana ait olduğu belirlenmiş mülkü geri vermezse, ajansım bu mülkü almak için kendi kabadayılarını yollar. Ama yine de tam bir otorite yoktur, çünkü komşum benim ajansımı tanımak zorunda değildir –ona karşı savaşabilir– ve ben de benimkinin tutumundan memnun kalmazsam ajansımı değiştirebilirim. Yani, mevcut devlete gerçekten anarşist bir alternatif. Ama *iyi* bir alternatif mi?

Çeşitli ajansların, örneğin, mülkiyet çatışmalarını yönetmek için aynı kurallar kümesini uygulamayı kabul edeceklerini ve çatışma durumunda bağımsız arabuluculuğa hepsinin rıza göstereceğini düşünürsek, çekici görünebilir. Ama bunu neden yapsınlar? Bir ajans, her ne pahasına olursa olsun –yani, insanların çoğunun kabul ettiği standartlara göre haksız görünseler bile– onlar adına savaşmayı vaat ederek müşteri kazanmayı umabilir. Bu tür birkaç ajans pazara girdiğinde diğerlerinin de aynı derecede saldırgan bir çizgi benimsemeleri gerekir. Ve bu da çatışmaların giderek fiziksel güçle çözümlenmesi ve sıradan insanların çapraz ateşte kalmaları riskinin doğması anla-

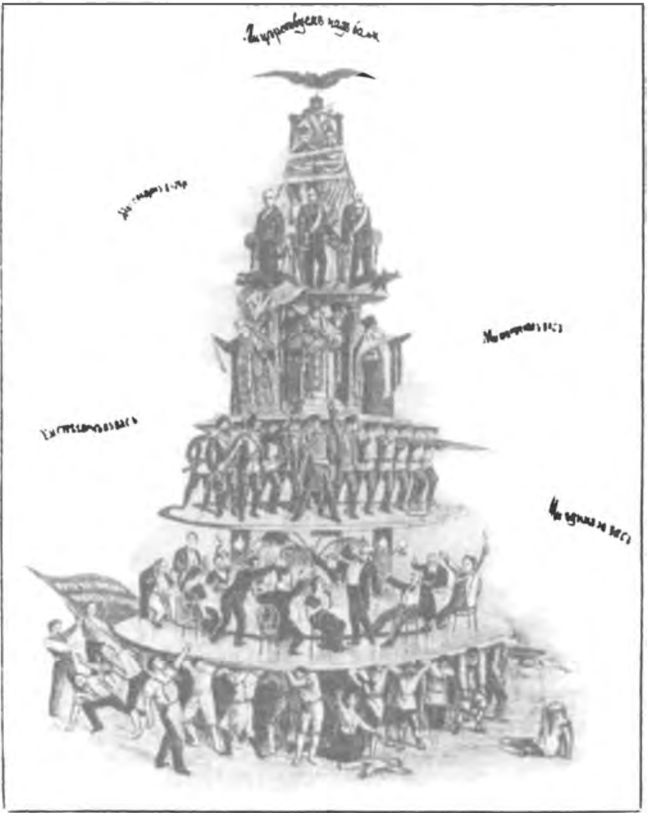
mına gelir. Hobbes'un ifadesiyle, "herkesin başka herkesin Düşmanı olduğu Savaş" durumuna döneriz; bu durumda, herkes için en akılcı seçenek, en çok savaşı kazanacak gibi görünen ajansla sözleşme yapmak olur. Ama bunun sonucu da herkese aynı kurallar kümesini dayatacak güce ve otoriteye sahip bir yapının kurulması olacaktır – diğer bir deyişle, (kazara) devleti yeniden yaratmış oluruz.

Şu anda devletin yerine getirdiği işlevlerin hepsi için piyasaya bel bağlanmasında bir sorun daha var. Bu işlevlerden biri, "kamu yararı" denen şeylerin sağlanmasıdır – herkesin yararlandığı ve kimsenin dışlanamadığı yararlar. Bunlar çok sayıda vc çcşitli biçimlerdedir – örneğin, temiz hava ve su, harici saldırganlığa karşı savunma, yol, park, kültürel olanaklar, iletişim araçları vb. Bu yararlar ya insanlara kısıtlamalar dayatılarak –örneğin, hükümetlerin imalatçılara atmosfere zehirli gaz salımını engellemelerini şart koşmaları– ya da vergilerin artırılıp gelirin kamusal yayıncılık, ulaşım sistemleri, çevrenin korunması vb. için kullanılmasıyla yaratılır. Bu yararlar ekonomik piyasa üzerinden sağlanabilir mi? Piyasa, insanların kullanmak istedikleri mal ve hizmetler için ödeme yapacakları temelinde işler; kamu yararı konusundaki sorun, tam da, ödeme yapsalar da yapmasalar da herkese sağlanmalarıdır. Sağlanan yararın değerini görmeleri durumunda insanların gönüllü olarak katkıda bulunmaları mümkündür elbette: bakımları maliyetli olan eski kiliseler, bir ölçüde, kiliseyi görmekten zevk alan ziyaretçilerin kapının yanındaki kutuya para atmalarına bağımlıdırlar. Ama beleşçilik son derece caziptir ve birçok kamu yararından da farkına varmadan yararlanıyor olabiliriz (sabah kalktığımızda solunabilir bir

havamız ve dış istilaya karşı korumamız olduğu için ne kadar şanslı olduğumuzu düşünmeyiz; bir sorun çıkana dek bunlara kesin gözüyle bakarız). Yani, bu yararların sağlanmasının garantiye alınması için zorlayıcı güce sahip bir siyasi otoriteye ihtiyacımız var gibi görünüyor.

Liberter anarşistlerin kamusal yararların nasıl piyasa üzerinden ya da insanların bir araya gelip üretilmelerine katkıda bulunmaları sayesinde sağlanabileceğini göstermek için buldukları tüm dâhice savları ele almaya burada yerimiz yok: siyaset felsefesinde öne sürülecek yeni savların sonu gelmez. Ama toplulukların da piyasaların da –insan yaşamının birçok alanında önemli olmakla birlikte– siyasi otoritenin ve onun modern, cisimleşmiş hali olan devletin yerini neden alamayacağını belirtmek için yeterince şey söylemiş olduğumu umuyorum. Düzenleme getirdiğinde, vergi koyduğunda, bizi askere aldığında ve başka birçok şekilde yaşamlarımıza damgasını vurduğunda devletten ne kadar hoşlanmasak da, devlet olmadan iyi yaşayamayız. Gerçek seçim siyasi otoritenin olması ya da olmaması değil, türü ve sınırları hakkındadır. Bunlar ilerideki bölümlerin konusu olacak. Ama otorite konusunu tam olarak bitirmedik. Hâlâ yanıt bekleyen kritik bir soru var: hoşlanmadığım ya da onaylamadığım şeyleri yapmamı söylediğinde ona neden itaat edeyim? Siyaset felsefecileri buna "siyasi yükümlülük sorunu" derler.

Siyasi otoriteye neden ihtiyaç duyduğumuz gösterildiğinde bu sorunun zaten yanıtlanmış olduğunu düşünebilirsiniz. Oysa, aslında, Britanya yönetiminin, diyelim ki, yasa yapıp vergi getirme hakkını tanımasıyla benim şahsen o yasalara uyup vergilerimi ödemek zorunda olduğumu



Resim 4. Anarşistlerin siyasi otoriteye bakışları: 1900 tarihli Rus karikatürü. Metinde, yukarıdan itibaren, saat yönünde şöyle yazar: size hükmederiz; sizi aptal yerine koyarız; sizin için yeriz; sizi vururuz; sizi yönetiriz.

düşünmek arasında hâlâ bir uçurum var. Benim reddim yönetimi devirecek ya da toplumsal düzeni koruma yeteneğine ciddi derecede zarar verecek değil. Bütün devletler önemli oranda yasadışılığa ve vergi kaçırmaya rağmen varlıklarını sürdürmeyi başarırlar. Yalnızca eylemimin sonuçlarını düşünürsem, yasayı çiğnemenin –diyelim ki, yerel otoritenin tarihi bir binayı yıkmasını, buldozerlerin geçmesini önlemek için kendimi kapıya zincirleyerek önlemenin– ya da vergi olarak ödeyeceğim parayı bunun yerine Oxfam'ı desteklemek için kullanmamın daha fazla yarar sağlayacağı sonucuna varabilirim. Öyleyse, yasaya neden uymalıyım?

Nedenlerden biri, yasalara uymazsam cezalandırılabilecek olmamdır elbette. Ama burada itaat için daha ilkeli bir neden arıyoruz. Bazı siyaset felsefecileri sorunun çözümsüz olduğu sonucuna varırlar. Yasalara yalnızca bunun için bağımsız nedenler bulunduğunda uymam gerektiğini söylerler – yasanın meşru bir otoriteden çıktığı gerçeğiyle hiçbir ilgisi bulunmayan nedenler. Ama bazıları da pozitif çözümler bulmayı denemiştir – aslına bakılırsa, burada ele alınamayacak kadar çok çözüm vardır. Ben burada yalnızca ikisine bakacağım; ilkine tarihsel olarak en popüleri olduğu, ikincisineyse genel olarak doğruluğuna inandığım için.

İlk çözümde, yasalara kabul ettiğimiz ya da rıza gösterdiğimiz için uymak zorunda olduğumuz öne sürülür. Bu fikrin cazibesini görmek hiç zor değil. Yerel futbol kulübüne katılmayı istediğimi düşünelim. Pazar günü maça gelir, ama kurallara göre oynamak yerine topu elime alıp koşmakta ısrar ederim. Kulüp üyeleri bundan kuşkusuz son derece rahatsız olur. Kulübe katılarak, bu yönde açık bir

anlaşma imzalasam da imzalamasam da, futbolu normal kurallara göre oynamayı kabul ettiğimi söylerler. İnsanların ellerinde topla koşmalarına izin verilmesi durumunda oyunun daha eğlenceli olacağı savım haklı olarak alaya alınır. "Bu bir *futbol* kulübü," derler: katılan herkes kuralları zımnen kabul eder.

Ne var ki, bu savı futbol kulübünden devlete aktarmaya kalktığımızda sorunlar başlar. Genel olarak konuşursak, insanlar devletlere katılmayı kendileri seçmezler: hoşlansalar da hoşlanmasalar da devlete itaat etmeleri istenir. Öyleyse, ne anlamda rıza göstermişlerdir? Hobbes'un savına göre, yaşamın "kötü, hayvani ve kısa" olduğunu gördüğümüz doğa durumuna tercih edilebilir olduğu için devlete ait olmayı seçeriz; devletin nasıl ortaya çıktığı önemli değildir. Bir fatihe kılıç zoruyla boyun eğsek bile, otoritesine rıza gösteririz, çünkü böylece daha kötü bir kaderden kaçmış oluruz. Ama bu yaklaşım rıza fikrini tanınmayacak derecede genişletir. Futbol kulübü örneğini ikna edici kılan, benim kulübe katılmayı özgürce seçmemdi.

Sonraki yazarlar Hobbes'un yükümlülük ve rıza savını reddederek, yasaya rızamızı göstermek için kullanılabilecek, devlete boyun eğme olgusundan başka bir şey bulmayı denemişlerdir. Örneğin, John Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*'sinde (1689), devletin sağladığı yararları hepimizin kabul ettiğimizi ve bu kabulün bir tür rıza olarak görülebileceğini belirtir. Özellikle de, devletin başlıca işlevlerinden biri malımızı korumak olduğundan, bir malı satın alma ya da miras yoluyla elde ettiğimizde, devletin bu mal üzerindeki yetkisini ve dolayısıyla devletin yasalarını zımnen kabul etmiş oluruz. Locke bunun yalnızca bir

yerde bir haftalığına kalanlar ya da seyahat edenler için bile geçerli olduğunu düşünüyordu. Ne var ki, buradaki sorun, bu yararları kabul etmek dışında bir seçeneğimizin pek de olmamasıdır: yalnızca yiyecek ve giyecek bile olsa, bir tür mal olmadan yaşayamayız; sınıra bir yol boyunca gitmeden devletten kaçamayız. Bu nedenle, devlet yararlarından faydalanan herkesin rıza gösterdiğini ve yasaya uyma yükümlülüğüne girdiğini söylemek, rıza fikrini fazlasıyla genişletmek gibi görünmektedir.

Daha yakın tarihlerdeyse, kimi siyaset felsefecileri, seçimlere katıldığımızda, seçim sonucu oluşacak hükümete ve çıkaracağı yasalara uymayı kabul ettiğimizi öne sürmüşlerdir. Bu daha umut vaat edici görünüyor: en azından oy vermek ya da vermemek gibi özgür bir seçimimiz var ve insanlar sonuçta oluşacak hükümeti meşru kabul etmeyeceklerse seçim yapmanın bir anlamı yok. Ama, ne yazık ki, oy kullanmakla rıza belirtmek arasında bir uçurum olduğu görülüyor. Ya iki partiyi de beğenmiyor, ama birinin ötekinden biraz daha az kötü olduğunu düşündüğünüz için oy veriyorsanız? Ya da, kazanan partinin manifestosunda duyurduğu genel politika paketine bir anlamda rıza verdiğinizi düşünmenize rağmen, oldukça itici bulduğunuz bazı maddeler varsa – ve bunları ayrı ayrı oylama şansınız olmadıysa. Seçmenlerin rızası yönetimlerin otoritelerinin neden meşru olduğunun açıklanmasına belki yardımcı olabilir, ama bireysel olarak vatandaşların neden yasalara uymakla yükümlü olduklarını açıklayamaz.

Rıza yaklaşımını bir kenara bırakırsak, böyle bir yükümlülüğün olduğunu göstermenin daha umut vaat eden bir yolu, adilliğe ya da "adil oyun"a gönderme içerir. Bu-

rada da temel fikri iletmenin en iyi yolu bir örnek vermek olacak. Bir grup olarak, ortak mutfaklı bir evde yaşadığımızı varsayalım. Her hafta ev sakinlerinden biri mutfağı toplayıp, tencere tavaları ve yüzeyleri iyice temizliyor. Herkes kendi temizlik rutinini tamamlamış ve sos tencerelerini ovup tezgâhları silme sırası şimdi bende. Bunu neden yapmalıyım? Diğerlerinin yaptığı işten yararlandım – yemeğimi temiz bir mutfakta pişirmenin tadını çıkardım; öyleyse, ben de maliyetin üzerime düşen kısmını yerine getirmeli, bu örnekte biraz ev işi yapmalıyım. Kendi sıramı savmazsam, öteki ev sakinlerinden istifade etmiş olacağım ve bu da haksızlık. Burada, temizlik görevi listesine katılmayı kabul ettiğimi ya da buna rıza gösterdiğimi varsaymamıza gerek olmadığına dikkat edelim: yükümlülüğüm doğrudan, karşılığında herkesin katkıda bulunmasını gerektiren bir uygulamadan yararlanmamdan doğar.

Bu fikir siyasi yükümlülüğe nasıl aktarılır? Yasalara uymak ve daha genel olarak siyasi otoriteye boyun eğmek, aksi takdirde erişilebilecek fırsatlardan vazgeçmek anlamına gelir. Başkalarının haklarına saygı göstermek, vergi ödemek ve trafik kurallarına uymak gerekmeden ne dilersek onu yapmayı hepimiz tercih ederiz. Üstelik, itaat başkalarına yarar sağlar. Verginizi ödediğinizde, bu vergilerin kullanıldığı yollardan, okullardan ve hastanelerden geri kalanlarımız yararlanır. Kırmızı ışıkta durduğunuzda, öteki sürücülerin yeşil ışıkta güvenle geçmelerine olanak tanırsınız. Yani, görünüşe bakılırsa, yasaları çiğneyen, ama ötekilerin yasalara uymasından yarar sağlayan kişi, mutfağı kullanan ama kendi temizlik sırasını savan kişiyle aynı şekilde haksızlık etmektedir.

Ama görünüş yanıltıcı olabilir. "Adil oyun" savının siyasi yükümlülüğü gerekçelendirmesi için üstesinden gelinmesi gereken en az iki güçlük var. İlki, devletin sağladığı yararların herkes için gerçekten yarar olduğunu göstermemizin gerekmesidir. Örneğin, yasalar mülkiyeti koruyorsa, ama yalnızca bazıları mülk sahibiyse? Ya da vergiler sanat galerilerinin finanse edilmesinde kullanılıyor, ama birçokları sanata hiç aldırmıyorsa? Ne var ki, devletin sağladığı tüm yararlar *paketi* herkesin yararınaysa ve itaatleri otorite sistemini mümkün kılan tüm vatandaşlar arasında makul bir şekilde paylaşılırsa, bu sav işe yarayabilir. Ben belki sanat galerilerine hiç gitmiyor, ama mahallemdeki parkın ücretsiz futbol sahasını kullanıyorumdur.

Adillikten bahsetmek bizi ikinci güçlüğe getiriyor. Mutfak örneğinde, evi paylaşanların hepsinin mutfağı kabaca eşit oranda kullandığına, dolayısıyla temizlik yükünü eşit şekilde paylaşacağına kesin gözüyle baktım. Ama ya evdekilerden biri yalnızca on beş günde bir yemek yapıyorsa? Geri kalanlarla aynı sıklıkta temizlik yapmak zorunda mı? İsterse mutfağı daha sık *kullanabileceği* ve ihtiyaç duyduğunda mutfak erişilebilir olduğu için bunu yapmak zorunda olduğunu söylemeli miyiz? Ya da onun vermesi gereken katkıyı gerçek kullanımına göre mi ayarlamaya çalışmalıyız? Bunları asli adillik soruları olarak nitelendirebiliriz ve görünüşe bakılırsa adil oyun savı, en iyi, uygulamanın maliyet ve yararlarının bireysel katılımcılar arasında görece adil bir biçimde bölüştürüldüğü, asli anlamda adil olan uygulamalarda işe yarıyor. Ama basit mutfak örneğinden bir bütün olarak topluma geçtiğimizde güçlüklerle karşılaşırız. İnsanların gereksinimlerinin, yeteneklerinin, tercih-

lerinin vb. çok farklı olduğu düşünüldüğünde, toplumsal maliyet ve yararların adil dağıtımı nasıl olacaktır? Ve günümüz toplumlarında maliyet ve yararların *gerçek* dağılımı bu ideale erişemiyorsa, adil uygulamanın sürdürülebilmesi için herkesin yasaya uymakla yükümlü olduğunu hâlâ söyleyebilir miyiz?

Öyleyse, siyasi yükümlülük sorunu konusunda benim tercih ettiğim çözüm, toplumsal adalet meselesinin ele alınmasını gerektiriyor; V. Bölüm'de yapacağız bunu. Ama, şimdilik, toplumumuzun, üyelerinin yasalara uyma yükümlülüklerinin olmasını gerektirecek derecede adil olduğunu gösterebildiğimizi varsayalım. Bu, yasaları çiğnemekte hiçbir zaman haklı olmayacaklarını mı gösterir? Yoksa başka ilkeler siyasi yükümlülüğe baskın gelebilir mi? Hobbes dahil siyaset felsefecileri, sık sık, siyasi otoriteye katı itaat olmadığında bu otoritenin tuzla buz olacağını savunmuşlardır. Ama, uygulamada, devletler ve öteki siyasi otorite biçimleri, insanlar (evrensel olarak değil de) genel olarak onlara itaat etmeye istekli oldukça ayakta kalıp etkin bir şekilde işleyebilir ve bu da sınırlı itaatsizlik biçimlerine, özellikle de *sivil itaatsizliğe* kapıyı aralar – amacı yönetime politikalarını değiştirmesi için baskı yapmak olan yasadışı, ama şiddet içermeyen siyasi protesto yollarına. Sivil itaatsizlik savı, belli bir yasanın yeterince adaletsiz ya da baskıcı olmasının veya devletin kararlarını alırken bir azınlığın kaygılarına kulak vermeyi reddetmesinin, yasal protesto biçimlerinin etkisiz kalması durumunda yasaların çiğnenmesini haklı kılabileceği yönündedir. Diğer bir deyişle, siyasi yükümlülüğün her durumda bağlayıcı olması gerekmez. Yasalara uyma yönünde genel bir yükümlülü-

ğümüz olabilir, ama aşırı şartlar altında yasadışı davranışlarda bulunmakta yine de haklı olabiliriz.

Burada demokrasi ne fark yaratır? Yaygın bir görüşe göre, sivil itaatsizlik otoriter bir rejime karşı kabul edilebilir bir protesto yolu olabilir, ama konuşma özgürlüğünün ve barışçı protesto hakkının bulunduğu demokratik bir rejimde haklı gösterilemez – siyasi yükümlülük burada daha serttir. Ama, bu yaklaşım, demokratik siyasi otoritede onu öteki siyasi yönetim biçimlerinden ayıran özel bir şey olduğu imasını taşır. Bu özel yönün ne olabileceği bir sonraki bölümün konusudur.

III. Bölüm

DEMOKRASİ

En azından geniş ölçekli, modern toplumlarda, iyi yönetimin bir siyasi otorite sistemini kurup sürdürmemizi neden gerektirdiğini gördük. Siyasi otoritenin neden gerekli olduğunu gösterirken öncülüğünü izlediğimiz Hobbes, mutlak bir egemen –buyruğu hiçbir dünyevi kısıtlamaya tabi olmayacak (Hobbes egemenlerin hâlâ Tanrı'ya karşı yükümlülüklerinin bulunduğuna inanıyordu)–, tam bir otorite kaynağı yaratmanın şart olduğunu düşünüyordu. Bu egemen yapının tek bir kişi –bir hükümdar– olması şart değildi, ama Hobbes, meclisin aksine hükümdarın iradesi sürekli olacağı ve içsel bölünmelere maruz kalmayacağı için, bunun daha iyi olduğunu düşünüyordu. Ne var ki, doğa durumunun güvensizliğinin yerine tebaasının canını ve malını istediği şekilde alabilecek kadir-i mutlak bir hükümdarı getirmenin kötüden daha kötüye gidişten başka bir şey olmadığını düşünenler, Hobbes'un bu konudaki görüşüne onu yazdığı andan itibaren meydan okudular. John Locke'ın unutulmaz yorumundaki gibi, bu yaklaşıma göre:

> İnsanlar öylesine aptaldırlar ki, *Kokarcaların*, ya da *Tilkilerin* onlara yapabilecekleri Fenalıklardan kaçınmaya dikkat eder, ama *Aslanlara* yem olmaktan memnuniyet duyar, hatta bunu Güvenlik zannederler.

Hobbes'un bu eleştiriye karşı tek savunması, basiretli bir hükümdarın, tebaasının müreffeh olmasını isteyeceğini söylemekti; çünkü iktidarı nihayetinde onların refahına dayanacaktı. Ama tarihsel kayıtlara baktığımızda, basiretli hükümdar sayısının pek az olduğu sonucuna varabiliriz. Siyasi otoritenin gerekçesi, insanların güvenli ve ongun yaşamlar sürebilecekleri şartları sağlamasıdır ve bunu yaptığından olabildiğince emin olmak isteriz. Her şeyin mutlak bir hükümdara teslim edilmesi çok risklidir. Alternatif olarak, otoritenin bilge ve erdemli olduğunu ve halkın çıkarını gözettiğini bildiklerimize teslim edilmesini önerebiliriz. Sözcük anlamı "en iyinin yönetimi" olan aristokrasi savı budur ve en azından 19. yüzyıl ortasına dek çoğu siyaset felsefecisini ikna eden bir savdı bu. Ne var ki, sorun, bir yöneticide iyiliğin tam olarak ne anlama geldiğini belirlemek, sonra da bu niteliği sergileyenleri seçmenin bir yolunu bulmaktı. Bunun çok zor olduğu ortaya çıktı: aristokrasi, uygulamada, yere ve zamana bağlı olarak soylu, mülk sahibi ya da eğitimli sınıfın yönetimi anlamına geliyordu. Bu sınıflardan gelenlerin halkın geri kalanında görülmeyen siyasi becerilere sahip olduğu kanıtlanabilse bile, hâlâ çoğunluğun çıkarlarından ayrı olarak kendi çıkarlarının gözetilmesi sorunu vardı – ortak yarar pahasına bu çıkarların peşine düşmeyeceklerine neden inanılsın?

Böylece, siyasi otoritenin demokratik yoldan oluşturulması savı momentum kazanmıştı ve iki temel varsayıma dayanıyordu: ilk olarak, kimse doğal olarak bir başkasından üstün değildi ve, bu nedenle, aralarındaki otorite ilişkileri bir gerekçeye ihtiyaç duyuyordu – diğer bir deyişle, eşitsizliğin herkesin yararına olduğu kanıtlanmadıkça, herkes eşit siyasi haklardan yararlanmalıdır; ikinci olarak, halkın çıkarlarını korumanın en iyi yolu, bunların siyasi otoritenin nihai kaynağı olmasını sağlamaktı – özel güçlerin teslim edildiği kişi, bir bütün olarak halka karşı hesap verebilir olmalıdır. Ama bu da bir bütün olarak halkın yönetimde tam olarak nasıl bir rol oynaması gerektiği sorusunu yanıtsız bırakıyordu. Rousseau'nun *Toplumsal Sözleşme*'de savunduğu gibi yasamaya doğrudan katılmalı mıydılar ve, şayet katılacaklarsa, bu katılım nasıl olmalıydı? Yoksa, otoriteyi onların adına kullanacak temsilciler seçerek, yalnızca uzaktan mı katılmalıydılar?

Bildiğimiz gibi, demokrasi adını verdiğimiz siyasi sistemler, uygulamada, vatandaşlarına yönetimde çok kısıtlı bir rol tanırlar. Periyodik seçimlerde oy kullanma hakları vardır, çok önemli bir anayasa meselesinde karar verilmesi gerektiğinde zaman zaman referandumla onlara danışılır ve kendilerini ilgilendiren meselelerde temsilcilerine lobi yapmak için gruplar oluşturmalarına izin verilir, ama otoritelerinin kapsamı bu kadardır. Demokratik toplumların geleceğinin belirlenmesinde asıl güç, son derece az sayıda insanın elindedir –hükümetin bakanları, devlet memurları ve bir dereceye kadar da parlamentonun ya da başka bir yasama meclisinin üyeleri– ve bunun neden böyle olduğunun sorulması son derece doğaldır. Siyasi kararların alın-



Resim 5. Pekin'deki Tiananmen Meydanı'nda bulunan Mao portresinin karşısındaki Demokrasi Tanrıçası.

masında demokrasi en iyi yolsa, halkın önemli meselelerde doğrudan karar almasına izin vererek, demokrasi neden bir gerçekliğe dönüştürülmesin?

Bu noktada genellikle verilen yanıtlardan biri, günümüzde hükümetlerin vermesi gereken muazzam sayıda karara milyonlarca sıradan insanın katılmasının pratik olmamasıdır. Böyle bir şey denense, yönetimin felç olmasının ötesinde, insanların çoğunun siyasetten daha önemli olduğunu düşündükleri bütün o öteki şeyleri yapmaya zamanları da kalmaz. Ama vatandaşların genel politika kararlarını aldıklarını ve ardından bu kararların ayrıntılı uygulamalarının bakanlara ve ilgili diğer kişilere bırakıldığını tasavvur etmek güç olmadığından, yeterli bir yanıt değil bu. Elektronik devrim, savaş ve barıştan vergilere, hayvanlara yapılacak kamusal harcamalara ve çevre meselelerine dek çok çeşitli meseleler hakkındaki görüşlerinin vatandaşlara sorulmasını artık hayli kolaylaştırıyor. Öyleyse, bu yaklaşıma neden yalnızca referandumların yapıldığı o ender durumlarda başvuruluyor?

Bunun nedeni, sıradan insanların siyasi kararların altındaki meseleleri anlamaya *yetkin* olmadıkları, dolayısıyla bu kararları daha nitelikli olduğunu düşündükleri kişilere devretmekten memnuniyet duydukları yönündeki yaygın inançtır. Joseph Schumpeter'in *Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi* (1943) adlı kitabında bu bakış açısının katı bir ifadesini görürüz; bu kitapta, vatandaşın görevinin doğrudan kararlar almaya kalkmak değil, onu temsil edecek bir liderler ekibi seçmek olduğu savunulur. Schumpeter, örneğin, ekonomik işlemlerde insanlar kararlarının sonuçlarını doğrudan yaşarken –kusurlu bir ürün alırlarsa

hatalarını kısa sürede fark ederler– siyasi kararlarda böyle bir geri iletim mekanizmasının bulunmadığını ve sonuçta insanların gerçeklikle teması yitirerek sorumsuzca davrandıklarını öne sürer.

> Dolayısıyla, tipik vatandaş siyasi alana girdiği anda daha düşük bir zihinsel performans düzeyine iner. Gerçek çıkarlarının küresinde çocuksuluğunu kolayca fark edeceği bir biçimde tartışıp analiz eder. Yeniden bir ilkel olur.

Sert bir yorum bu ve, aslında, umabileceğimizin en iyisinin, kimi zaman "seçimli aristokrasi" denen şey olduğunu ima ediyor; sıradan vatandaştan istenebilecek tek şey, onun adına karar alabilecek yetkinlikte kişileri fark edebilmesidir (ve öyle olmadıkları ortaya çıktığında, seçimle onları görevden alması). Böyle bir sistem, öteki erdemleri ne olursa olsun, siyasi otoritenin bir bütün olarak halkın elinde olması gerektiği yönündeki demokratik ideale pek de uymaz. Öyleyse, Schumpeter'in kuşkuculuğuna karşı ne diyebiliriz? Siyasi kararların alınmasıyla ilgili meselelere daha yakından bakalım.

Siyasi bir karar, temelde, birçok seçeneğin bulunduğu ve en iyisinin hangisi olduğu konusunda fikir birliğine varılamadığı durumlarda ne yapılması gerektiğine ilişkin siyasi bir *yargı* gerektirir. Böyle bir yargıda hangi unsurlar dikkate alınacaktır? Öncelikle, seçeneklerden birinin ya da ötekinin seçilmesi durumunda neler olacağına ilişkin olgusal bilgiler söz konusudur. Örneğin, belli bir vergi artışının ekonomi üzerindeki etkileri ne olacaktır? İkinci olarak, karardan etkilenecek kişilerin aslında neyi tercih

ettiklerine ilişkin bilgi söz konusu olur. Vergi artışı, diyelim ki, yeni spor tesislerinin finansmanı için düşünülüyorsa, bu tesisleri kaç kişi ve ne derece istemektedir? Üçüncü olarak, ahlaki ilke meseleleri vardır. Spor tesisleri için herkese vergi getirilmesi *adil* midir, yoksa maliyet yalnızca onları kullanacak kişilerce mi üstlenilmelidir?

Çoğu durumda siyasi yargı bu üç unsurun hepsini içerir, ama bileşim duruma göre değişebilir. Kimi meseleler öncelikle teknik olduğundan, söz konusu olgusal meselelerde bir kez fikir birliğine varılmasından sonra karar hayli basit olacaktır. Örneğin, yeni bir ilaca lisans verilmesinden önce onun gerektiği gibi test edilmesini ve emniyetli olduğunun gösterilmesini isteriz, ama bundan sonra yeşil ışığın yakılması rutin bir meseledir. Kimi durumlardaysa ahlaki ilke meseleleri merkezi önemdedir. Belli suçlar için ölüm cezasının getirilmesi ya da sürdürülmesi konusundaki tartışmaya bakalım. Burada olgusal bilgi önemlidir –bu tür suçlarda ölüm cezası ne derece etkili bir caydırıcı olacak; masum insanların hüküm giymesi olasılığı nedir?– ama çoğu kişi için temel mesele ceza olarak bir insanın yaşamına son vermenin ahlaki açıdan uygun olup olmadığıdır.

Varılması en zor yargılar üç unsuru birden içeren meselelerle ilgilidir. Şu anda Britanya'da yapılan, tilki avcılığına izin mi verilmesi, yoksa yasaklanması mı gerektiği konulu tartışmayı düşünelim. Olgusal sorular burada da önemli: tilki avcılığı tilki nüfusunun kontrolüne ne derece katkıda bulunuyor? Kesin bir yasağın kırsal ekonomideki etkisi ne olacak? Tercih soruları da önemli: şu anda tilki avlayanlar açısından, diyelim ki, av köpeklerinin peşinden koşmak yerine ava devam etmek ne derece önemli? Ve

kırsal kesimin öteki sakinleri avcılığın sürmesini mi istiyorlar, yoksa atlarla av köpeklerinin tarlalarını çiğneyip çitlerine zarar vermelerinden bıkıp usanmışlar mı? Ve son olarak ahlaki meseleler var: kişisel özgürlük tilkileri avlama hakkını da içerir mi? Yoksa tilkilerle öteki hayvanların öldürülmeme hakkını da içeren hakları var mıdır? İnsanların çoğu karara varırken bu soruların hepsini dikkate almak ister; bu meselede akılcı bir yargıya varılmasının zorluğunun nedeni budur. Uygulamada insanların bu tür meselelerde güçlü fikirleri vardır elbette, ama belki de bu yalnızca Schumpeter'in sıradan vatandaşın siyasi meselelerdeki yetkinlik düzeyine ilişkin küçümseyici yorumlarının tümden haklı olduğunu göstermektedir.

Ama, şimdi, onları temsil etmek üzere seçilmiş kişilerin daha başarılı olmalarının beklenip beklenemeyeceğini, siyası yargının her unsurunu sırayla ele alarak soralım. Çağdaş toplumlarda siyasi karar almayı zora sokan en büyük güçlüklerden biri, yargıların birçoğunun yalnızca söz konusu meselede gerçekten uzman olan kişilerin sunabileceği olgusal bilgiler gerektirmesidir. Bilimsel meseleler söz konusu olduğunda elbette doğrudur bu, ama sorunun önerilen yeni bir yasa ya da politikanın olası etkilerinin saptanması olduğu birçok ekonomik ve toplumsal mesele için de geçerlidir. Örneğin, esrarın yasallaştırılması sonunda eroin ya da öteki sert uyuşturucuları kullanacak kişi sayısını artırır mı, azaltır mı? Bu soruların yanıtları bariz olmaktan çok uzaktır ve, genel olarak, seçilmiş siyasetçilerle kamu görevlilerinin bunların yanıtlanmasında uzmanlıkları bizlerden daha fazla değildir. Bizim gibi onlar da belli bir uzmanlığı bulunanların görüşlerine güven-

mek zorundadırlar ve görüşlerin farklı olduğu yerlerde kimin daha güvenilir olduğu konusunda bir yargıya varmaları gerekir. Şu ana dek seçilmiş bir aristokrasinin genel halktan daha iyi yargılara varacağını düşünmek için hiçbir neden yok.

Bir sonraki unsur, insanların tercihlerini ve bu tercihlerin ne denli güçlü olduğunu keşfetmektir; bu noktada, demokrasinin kesin bir avantaja sahip olduğunu düşünebilirsiniz. Kararlar demokratik yoldan alındığında herkesin katkıda bulunma şansı doğar ve, böylece, günümüzde bizi yöneten siyasi sınıf ağırlıklı olarak beyaz, erkek ve orta sınıftanken, farklı toplumsal sınıflardan, farklı etnik ve dini arka planlardan vb. kişilcrin tcrcihleri işitilmiş olur. Parlamento üyelerinin ve öteki yasama üyelerinin seçmenlerin görüşlerine kulak verecekleri varsayılır elbette, ama aslında son derece bağımsızdırlar – şu değil de bu yönde oy kullanma baskısı onları seçenlerden değil, partilerinden gelir. Öyleyse, siyasi kararlarda onlara tabi olacak kişilerin tercihlerine saygı gösterilmesini istiyorsak, küçük, toplumsal açıdan temsilcilik niteliği bulunmayan bir azınlık yerine, bir bütün olarak halka kulak vermemiz gerekmez mi?

Ama hızla bu sonuca varmadan önce dikkate almamız gereken bir sorun var. Çoğunluğun bir politikayı yeğlediği, ama farklı bir politikayı yeğleyen azınlığın bu konuya çoğunluktan çok daha fazla önem verdiği bir meseleyi düşünelim. Bu tür durumlarla sık sık karşılaşılır. Tilki avcılığı tartışması iyi bir örnek olabilir. Hayvan hakları konusunda güçlü ahlaki görüşleri olmayan insanların bile çoğunun tilki avı hakkındaki görüşleri epeyce olumsuzdur. Bunu arkaik, züppece ve genellikle nahoş bir görüntü sayarlar;



Resim 6. Demokrasiyi berkitmenin bir yolu: siyasetçiler, dikkat.

fırsat tanınsa, yasaklanması yönünde oy vereceklerdir. Tilki avcılarıysa küçük bir azınlıktır, ama çoğunlukla avcılığı sürdürmelerine izin verilmesi gerektiği yönündeki duyguları çok güçlüdür. Birçok kırsal toplulukta önemli bir toplumsal etkinliktir ve insanların geçimleri buna dayalıdır. Tilki avına ilişkin siyasi bir yargıda, her iki taraftaki tercihlerin yalnızca *sayısı* değil, *şiddeti* de dikkate alınmalıdır. Ilımlı bir çoğunluğun tutkulu bir azınlığa her zaman baskın gelmesi doğru görünmemektedir.

Bu tür meselelerde seçilmiş temsilcilerin genel kamuoyundan daha iyi bir vargıya varmaları neden muhtemel olsun? Nedenlerden biri, konu hakkında güçlü duygular besleyen azınlıkların lobisine maruz kalma olasılıklarının

daha fazla olmasıdır. Savın o tarafında duyguların ne denli güçlü olduğunu gördüklerinde ikna edilebilirler ya da bir sonraki seçimde oy kaybına uğrayacaklarından endişelenebilirler. Dahası, azınlıklar güçlerini birleştirerek birbirlerinin taleplerini desteklemeyi kabul edebilirler ve, böylece, birçok mesele bir araya getirildiğinde bir çoğunluk koalisyonu oluşabilir. Bu temsili demokrasi tablosuna kimi zaman çoğulculuk denir; insanların güçlü duygular besledikleri çıkar ve tercihlerini korumak için harekete geçerek gruplar oluşturacakları, karar vericilerin de bu tür grupların –lobiciliğin yanı sıra– gösterilere, hatta gayri meşru protesto yollarına başvurulmasını da içerebilecek faaliyetlerine tepki verecekleri varsayımına dayanır.

Çoğulcu tabloda kesinlikle bir doğruluk payı var, ama siyaset felsefecileri bu konuda genellikle kuşkucudurlar. Grup baskısı yalnızca konuya önem veren insan sayısına ve ne denli önem verdiklerine değil, grubun ne derece iyi örgütlenmiş ve kaynak sahibi olduğuna da bağlıdır. Bu da kimi çıkar gruplarına, özellikle de lehlerine lobi yapacak ikna edici taraftarlar tutabilecek –hatta belki seçilmiş temsilcilerin doğrudan desteğini alabilecek– iş dünyası odaklarına avantaj sağlar; ayrıca, taleplerinin karşılanmaması durumunda vahim sonuçların oluşması tehdidini içerebilir. Öyleyse, temsili sistemde azınlıklara gerçekten de kulak verilir, ama tüm azınlıklara aynı derecede kulak verileceği söylenemez.

Şimdi, çoğunlukla azınlığın tercihlerinin farklı olduğu bir konuda tüm halkın oy vermek zorunda olması durumunda yaşanabilecekleri düşünelim. Lobi faaliyetlerinin yöneltilebileceği merkezi bir nokta bulunmayacak ve grup-

lar da üyeleri arasındaki doğrudan temasa ve ulaşabildikleri kadar halka bel bağlamak zorunda olacaklar. Kaynakları fazla olan gruplar medya kampanyaları yürütebilirler – gerçi günümüzdeki birçok demokraside seçim harcamalarının sınırlandırılması gibi bu da sınırlandırılabilir. Bu doğrudan demokrasi çeşitlemesinde etkileri temsili sisteme kıyasla çok daha az olacaktır. Öyleyse, genel olarak, bu tür bir sistemde azınlık gruplarının ikna yoluna daha fazla, güç ve etkiye daha az bel bağlamak zorunda olacaklarını söyleyebiliriz. Nasıl sonuç alacakları öncelikle çoğunluk üyelerinin onların kaygılarını dinleyip, belki de bir uzlaşma yoluyla görüşlerini değiştirmeye hazır olup olmamalarına bağlı olacaktır. Demokratik karar alımında tartışmanın kritik rolü hakkında birazdan daha fazla şey söyleyeceğim. Ama bundan önce siyasi yargının üçüncü unsuru olan ahlaki unsuru ele almalıyız.

Ahlaki ilkeler yalnızca kürtaj ya da eşcinselliğin meşrulaşması gibi "ahlaki meseleler"de değil, neredeyse tüm siyasi kararlarda gündeme gelir. Buradaki tipik soru, önerilen yasanın tüm birey ya da gruplar açısından adil mi olduğu, yoksa onların haklarını ihlal mi ettiğidir. Siyasi sınıfın üyelerinin ilgili ilkelere dair bilgileri sıradan vatandaştan daha derin midir? Öyle olacağını savunmak güç: ahlak uzmanı diye bir şey olmadığı hep söylenir. Aslına bakılırsa, demokratik bir toplumda siyasi yaşamı yönetmesi gereken temel ilkeler konusunda büyük oranda fikir birliği olması muhtemeldir. Yani, vatandaşlardan doğrudan karar vermeleri istendiğinde, ahlaki zeminde, onları temsil etmeleri için seçtikleri kişilerden daha kötü bir iş çıkaracaklarının düşünülmesi için hiçbir neden yoktur.

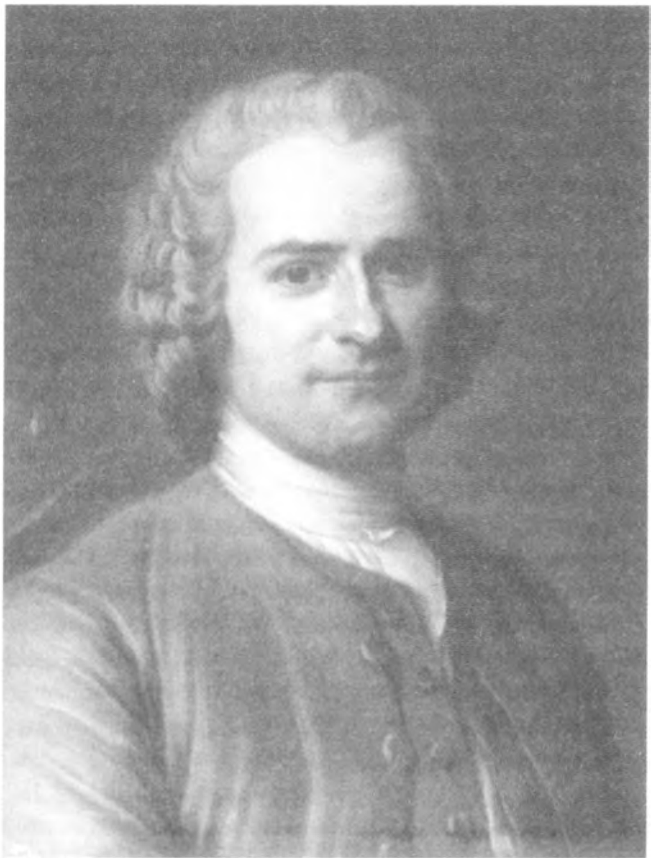
Peki ama siyasi yargının bu üç unsurunu gerçekten birbirinden ayırabilir miyiz; yoksa siyasi uzmanlık, tam da, ilgili olgusal bilgileri, vatandaşların çıkar ve tercihlerine dair bilgiyi ve ahlak ilkesini *birleştirerek* siyasi ikilemin en iyi çözümünü bulma yeteneği midir? Siyasi kararların alınması genellikle güçtür: karmaşık bilgilerde uzmanlaşılmasını ya da aralarında ince bir denge bulunan ahlaki savların teraziye vurulmasını gerektirebilir. Sık sık bu tür kararlar almaları gereken kişiler bu işte giderek daha başarılı olurlar. Ama bunun nedeni, geri kalanımızdan esirgenmiş, doğuştan gelme, özel bir kapasiteye sahip olmaları değildir. Bir sorun hakkında dikkatle düşünmeleri için gerekli zaman ve bilgi verildiğinde, sıradan insanların da aynı derecede başarılı olmayacaklarının düşünülmesi için hiçbir neden yok. Bunu destekleyecek bazı kanıtlar bulunuyor: *vatandaş jürileri*, üyeleri genel halk arasından rasgele seçilen, sağlık politikası ve ulaşım stratejisi gibi meseleleri tartışıp tavsiyelerde bulunmak üzere oluşturulmuş küçük komitelerdir. Bilgi verecek uzman tanıklar çağırır, farklı bakış açılarının temsilcilerini dinler ve hükme varmadan önce meseleyi kendi aralarında tartışırlar. Tartışmalarının ne denli ciddi ve sonuçlarının ne denli mantıklı olduğunu görmek gözlemcileri şaşırtmıştır.

Öyleyse, demokratik toplumlarda gerçekleştirilen görüşme ve anketlerde çoğu vatandaşın siyasi bilgi ve ilgisinin düşük çıkmasını nasıl açıklayacağız? Tipik olarak, önde gelen siyasetçilerin adını bilmez, politika meselelerinde başlıca partiler arasındaki farkları açıklayamazlar vb. Bunun açıklamalarından biri, şu anda uygulanan haliyle demokrasinin insanlara siyasi bilgi ya da beceri edinmek

için pek de teşvik sağlamamasıdır. Onlardan yalnızca dört ya da beş yılda bir parti seçimi yapmaları istenir ve bu tür bir karar için siyaset hakkında fazla bir şey bilmeye gerek yoktur. Siyasetin ince ayrıntılarının anlaşılması genellikle söz konusu değildir. Öyleyse, bir tavuk-yumurta sorunuyla karşı karşıyayız. İyi yargılara varacak beceri ve bilgileri yoksa, genel halktan önemli politika kararlarını almasının istenmesi riskli olacaktır; ama önemli kararları almaları gerekmedikçe, bu beceri ve bilgiyi edinmeleri için hiçbir teşvik olmayacaktır.

Sıradan vatandaşın siyasi rolü seçimlerde oy kullanmakla ve belli bir çıkarı tehlikeye girdiğinde harekete geçmekle (örneğin, arka bahçesine yeni bir yol ya da konut projesi yapılması gibi planlama tekliflerine tepki göstermek) kısıtlı olduğu sürece demokrasimizin eksik kalacağı gerçeği bizi kaygılandırmalı mı? Bence kaygılandırmalı. İngilizcede budala anlamındaki "idiot" sözcüğü, tümüyle kendi halinde yaşayan ve kentin kamusal yaşamında hiçbir rol üstlenmeyen kişiler için kullanılan Yunanca '*idiotes*'ten gelir. Öyleyse, siyasi zekâmızı kullanmadığımız sürece, günümüzde çoğumuz budalayız. Rousseau, siyasi otoritenin tümüyle seçilmiş temsilcilere verilmesinin tehlikeli bir modern uygulama olduğunu düşünüyordu:

> İngiltere halkı özgür olduğunu sandığında kendini kandırıyor; aslına bakılırsa, yalnızca parlamento üyelerinin seçimi sırasında özgür; zira, yeni bir üye seçildiği anda, halk yeniden zincire vuruluyor ve bir hiç oluyor. Ve, dolayısıyla, kısa özgürlük anlarını kullanma biçimiyle, özgürlüğü kaybetmeyi hak ediyor.



Resim 7. Demokrasi filozofu Jean-Jacques Rousseau.

Rousseau'nun burada durumu abarttığını düşünsek bile, çağdaş demokrasilerde vatandaşların çoğunun seçilmiş liderlerin faaliyetlerini bile etkin bir şekilde gözlemeyecek kadar kayıtsız olması bizi endişelendirmeli. Ya yerel düzeyde ya da vatandaş jürilerinde ve bu tür organlarda yer almak üzere halktan rasgele seçim yaparak, herkese aktif vatandaşlık deneyimini yaşatacak katılım biçimleri geliştirmek zorundayız. Bu şekilde kazanılacak deneyim genel olarak insanların yetkinliğini artırır ve siyasi meselelere ilgilerinin sürmesi olasılığını yükseltir. Demokrasinin ya hep ya hiç meselesi değil, bir bütün olarak halka devlet işlerinde nihai otorite verilmesi yönünde sürekli bir mücadele olduğunu görüyoruz.

Ama, şimdi, çoğunluk ve azınlıkla ilgili çözümlenmemiş meseleye dönmeliyiz. Demokrasiyi kısaca "halkın yönetimi" olarak düşünsek de, aslında, kararların alınması gerektiğinde genellikle çoğunluğun kararı söz konusu olur (hatta seçimleri genellikle seçmen çoğunluğundan daha *azı* tarafından desteklenen partiler kazanır). En iyi politikanın hangisi olduğu konusunda oybirliğine varılması olasılığı çok düşük olduğuna göre, karar alma yolu olarak çoğunluk oyu kaçınılmaz görünüyor, ama kaybeden tarafta yer alacaklar hakkında ne söyleyebiliriz?

İlk başta, şikâyetlerinin meşru olmadığı düşünülebilir: ne de olsa, oyları çoğunlukla aynı şekilde sayılmıştır ve onlara daha fazla *ağırlık* verilmesi, demokrasinin altında yattığını görmüş olduğumuz siyasi eşitlik fikrinin ihlali olacaktır. Ama mesele burada sona ermez. Azınlığın, çoğunluk hâkimiyetinin siyasi eşitliği *ihlal* ettiğini hissedebileceği özellikle iki durum vardır. Bunlardan birini zaten gördük: çoğunluk-

la birlikte oy kullananların –azınlığı oluşturanlara kıyasla– karardan daha az etkilendikleri ya da tehlikedeki çıkarlarının daha az olduğu durumlar. Oylar eşit şekilde sayılmış olsa da, tercih ya da çıkarlar için durum öyle görünmemektedir. İkinci durumsa, oylar sayıldığında bir grubun kendini tekrar tekrar azınlıkta bulmasıdır. Çok sayıda hevesli tenis oyuncusuyla daha az sayıda, ama aynı derecede hevesli duvar tenisi oyuncusunun yer aldığı bir tenis kulübü düşünelim; paranın tenise mi yoksa duvar tenisine mi harcanacağı konusunda her oylama yapılışında, duvar tenisi oyuncuları kaybediyor. Bu düzenlemede her üyeye eşit muamele edilmediğini, dolayısıyla, bunun duvar tenisi oynayanların da zaman zaman istediklerini elde ettikleri durum kadar demokratik olmadığını düşünebiliriz. Diğer bir deyişle, *yoğun* çoğunluk ve *sürekli* azınlık sorunuyla karşı karşıyayız.

Bir demokraside bu sorunlar nasıl ele alınabilir? Genel olarak iki yaklaşım var. İlki, çoğunluk hâkimiyetinin alanını azınlıkları koruyacak şekilde sınırlandıran bir anayasa tasarlamaktır. Örneğin, anayasa her vatandaşın sahip olması gereken hakların listesini içerebilir: bu haklardan birini ihlal edecek bir yasa teklifi ya da siyasi karar anayasaya aykırı sayılıp reddedilecektir – dolayısıyla, düşünülen ya da geçici olarak benimsenmiş bir önlemin anayasayı ihlal edip etmediğine karar verme gücüne sahip özel bir otorite (genellikle bir anayasa mahkemesi) olmalıdır. Bu durumda, tüm azınlıklar, çoğunluğun kararının anayasada belirlenmiş temel haklarından birini ihlal edemeyeceği güvencesine sahip olacaklardır.

Bu tür düzenlemeler, örneğin, küçük bir yargıçlar komitesine vatandaşların çoğunluğunun ifade edilmiş irade-

sini bloke etme hakkını verdiklerinden, genellikle demokratik olmamakla eleştirilir. Ama anayasanın demokratik bir prosedürle benimsenmesini tahayyül etmek zor değildir ve gerçek dünyadaki anayasaların çoğunda değişiklik olanağı sunulur; değişiklik için genellikle basit seçmen çoğunluğundan fazlasına ihtiyaç vardır. İnsanlar gelecekte çoğunluk kararları alma güçlerini kısıtlayan bir anayasaya neden oy versinler? Belli haklarının korunmasını istedikleri ve kendilerini popüler olmayan bir azınlığın parçası olarak bulmayacaklarından emin olamadıkları için yapabilirler bunu. Örneğin, dini özgürlüğe bakalım. Dini inancı olan herkes, yaşadığı toplumda çoğunluk onun inandığı dine şiddetle karşı olsa bile, dinini emniyet içinde yaşamak ister. Gelecekte hangi dinlerin çoğunluğun gazabını çekebileceğini tahmin etmek kolay olmadığına göre, anayasanın ibadet özgürlüğü hakkını içermesi durumunda, bu emniyete kavuşabileceklerdir.

Azınlıkları koruyacak bir diğer anayasal araçsa, farklı mesele kümelerinde karara varacak ayrı seçim bölgeleri yaratılmasıdır. Örneğin, bölge ya da eyaletlere özellikle kendi sakinleri için önem taşıyan meselelerde yasama yetkisinin verildiği, öteki kararlarınsa merkezi yönetime bırakıldığı federal sistemlerde durum böyledir. Ancak, ayrı seçim bölgelerinin bölge tabanlı olması gerekmez. Duvar tenisi oyuncularının haksızlığa uğradığı tenis kulübü örneğine dönelim. Sorunun bariz çözümlerinden biri, tenis kortlarıyla ve duvar tenisi tesisleriyle ilgilenecek iki ayrı alt komite yaratılması ve kulübün yıllık bütçesinden her ikisine de pay verilmesidir. Böylece, azınlıklar kendileri açısından en önemli meselelerde çoğunluğa dönüştürülmüş olurlar.

Ne var ki, tüm azınlık sorunlarının bu anayasal araçlardan biri ya da ötekiyle çözümlenebileceğini sanmak saflık olur. Tilki avı meselesi bunu açıkça göstermektedir. Tilki avlamak isteyenler kendilerini yalnızca anayasal haklarına başvurarak savunamazlar, çünkü bir anayasanın sınırsız hayvan avcılığı hakkını içermesi hiç de olası değildir. Yönetimlerin ihlal haklarının bulunmadığı kişisel bir özgürlük alanını nasıl oluşturmaya çalışabileceğimize bir sonraki bölümde daha ayrıntılı bakacağım, ama bu öyküde avlanma haklarına yer verilmeyeceğini görmek hiç de zor değil. Hem hayvanların esenliği hem de soyu tehlikedeki hayvanların korunması herkesi ilgilendirebilecek meseleler olduklarından, hayvanların avlanması çoğunluk kararı için meşru bir meseledir kuşkusuz. Tilki avcılarının güçlü görüşleri, tilki avcılığının bir tek onların karar gücüne sahip olacakları bir mesele olduğunu söyleyerek de ele alınamaz. Bu meselede, tenis kulübü örneğinde işe yarayan merkeziyetçilikten uzaklaşma çözümünün adil sonuç vermesini engelleyecek birçok çıkar çatışması söz konusudur.

Dolayısıyla, azınlıkların çoğunluktan zarar görmemesinin sağlanmasında anayasal araçlar önemli bir yöntem olsa da, her vatandaşa eşit muamele etmeyi amaçlayan demokratik bir sistem daha ileriye gidebilmelidir. Temel hakların söz konusu olmadığı durumlarda bile, çoğunluğun nihai bir karara varmadan önce azınlığın kaygılarını gerektiği gibi dikkate almasını sağlamaya çalışmalıdır. Bunun anahtarı, her iki tarafın da ötekinin bakış açısını dinlediği ve iki taraf için de mümkün olduğunca kabul edilebilir bir çözüm bulmaya çalıştığı kamusal tartışmadır. Diğer bir deyişle, çoğunluğu oluşturanlar, tartışmadan

önce en çok tercih ettikleri çözüm için oy vermekle yetinmezler. Bunun yerine, öteki tarafın savlarını dinledikten sonra bir yargıya varmaya çalışırlar. Bazen iki tarafın da kabul edebileceği ve ileriye doğru adım atılmasını sağlayacak genel bir ilke bulabilirler.

Ama çoğunluk neden böyle davransın? Nihai çözüm, genellikle, tartışmanın o tarafındaki kişilerin, ilk başta istediklerinin bir kısmından feragat etmelerini içerir. Ama rakamlar sizin tarafınızdaysa, neden bu şekilde geri adım atasınız ki? İki neden var. Biri, basitçe, vatandaşlarınıza saygıdır. Ele alınan konuda onlarla derin görüş ayrılıklarınız olabilir, ama bir demokraside onların sesleri de eşit derecede önem taşımalıdır; bu nedenle, karar vermeden önce onları dinlemeli ve mümkünse onların söylediklerini de dikkate alan bir çözüm bulmalısınız (uzlaşmanın mümkün olmadığı bazı meseleler bulunsa da, bunlar enderdir: sözgelimi, kürtaj gibi bir örnekte bile, doğrudan yasaklama ve talep üzerine kürtajın serbestçe yapılabilmesi dışında başka olasılıklar da vardır). Öteki nedense, bir sonraki sefere sizin kendinizi azınlıkta bulabilecek olmanızdır; bu durumda, öteki taraftakilerin *sizin* kaygılarınızı dikkate almalarını isteyeceksiniz. Diğer bir deyişle, çoğunlukların azınlıklara aman vermemesi yerine, karara varılırken onların çıkarlarını da adilce dikkate almaya çalıştıkları demokratik bir kültürü teşvik etmek sizin çıkarınıza olacaktır.

Demokrasinin çetin bir mesele olduğu görülüyor. İnsanların genellikle karmaşık olan ve gündelik yaşamlarından uzak görünen siyasi meselelerle ilgilenmelerini ve bu meselelerde karara varırken kendilerine hâkim olmalarını gerektiriyor – özellikle de, bunu yapacak gücünüz oldu-

ğunda bile, azınlık gruplarını çiğnemeyerek. Siyasi kararları bizi temsil etmeleri için seçtiklerimize bırakmanın bizim için daha iyi olacağını söyleyen siren seslerine direnmek zor olabilir. Ama direnmezsek –siyasi otoritenin nihayetinde tüm vatandaşların elinde olması gerektiği fikrine sımsıkı tutunmazsak–, Locke'un uyardığı gibi, bizi yöneten aslanlara yem olabiliriz.

Bu demokrasi tartışması, ileriki bölümlerde bizi meşgul edecek üç meseleyi daha gündeme getirdi. Bunlardan biri, demokratik yönetimin bile müdahalesine karşı korunması gereken bir kişisel özgürlük küresinin olup olmadığı. Bir diğeri, adil muamele görmeleri için, kimi azınlık gruplarına tüm vatandaşların yararlandıkları anayasal hakların dışında ve ötesinde *özel* haklar verilmesinin gerekip gerekmediği. Üçüncüsüyse, demokrasinin mümkün olabileceği şartlar –özellikle de, insanların birbirlerine, demokratik bir anayasaya saygı gösterecek kadar güvendikleri ve meseleleri karşılıklı saygı ortamında tartışıp karara bağlamaya istekli olacakları şartlar– hakkındadır. Bir sonraki bölümde bu sorulardan ilkini ele alacağım.

IV. Bölüm

ÖZGÜRLÜK VE YÖNETİMİN SINIRLARI

Sienalı ressamımız Ambrogio Lorenzetti zaman makinesiyle günümüze getirilse ve bu kitabın kapsadığı siyaset felsefesi hakkındaki görüşü sorulsa, şu ana dek söylenenlerin çoğunu tanıdık ve genel olarak kabul edilebilir bulacağına inanıyorum. Muhtemelen, anarşist fikirlere hak ettiklerinden fazla yer verdiğimi düşünecek ve tilki avına dönük ahlaki itirazları tuhaf bulacaktı. Ama siyasi otoritenin doğası, yöneticilerin tüm vatandaşlara karşı sorumlu olmaları gereği ve iyi siyasi yargının gerektirdikleri konularında (umuyorum ki) genel olarak aynı fikirde olduğumuzu görecektik. Ne var ki, şu anda başlayan bölümü çok daha kafa karıştırıcı bulacaktı. Bu bölüm, siyasetin erişimi dışında tutulması gereken bir insan özgürlüğü alanı olup olmadığı sorusuyla ilgili – yönetimin kesinlikle müdahale etmemesi gereken insan yaşamı alanları olup olmadığıyla. Çağımızın baskın siyasi ideolojisi liberalizmin merkezi unsurlarından olan bu fikir, Lorenzetti'nin eserlerini yarat-

tığı dönemde henüz ortaya çıkmamıştı. Lorenzetti'nin iyi yönetimi halkına önemli bir özgürlük tanıyordu elbette: çiftçilik yapmak, ticaret yapmak, avlanmak vb. için büyük oranda özgürdüler. Ama ilke meselesi değil, yönetimlerin gündelik yaşamın bu alanlarına müdahale kapasitelerinin kısıtlı olmasının sonucuydu bu.

Yönetimin sınırlılığı fikri yüzyıllar içerisinde şekillendi ve ilk itici güç 16. yüzyılın Avrupa Reformu'nu izleyen dini çatışmalardan doğdu. Roma Katolik Kilisesi'nin Hıristiyan toplumların dini yaşamlarındaki tekeli kırıldığında, ilk tepki, her siyasi topluluğun kendi yerleşik dininin –Katolik ya da Protestan– olması gerektiği yönünde gelişti. Ama Protestan mezheplerin çoğalması dini hoşgörü talebini doğurdu: belli sınırlar içerisinde herkes Tanrı'ya giden yolu kendi başına bulma hakkına sahipti ve devlet bu arayışa müdahale etmemeliydi. Zaman geçtikçe, dini özgürlük iddiası genişleyerek daha geniş çaplı bir kişisel özgürlük talebine dönüştü – seçimleri başka birini doğrudan etkilemedikçe, herkesin kendi inançlarını ve yaşam tarzını seçme hakkı. Özellikle de 18. yüzyıl sonlarıyla 19. yüzyıl başlarının Romantik hareketi, her insanın, ancak nasıl yaşaması gerektiğini kendi başına seçmesine olanak tanındığında gerçek tatmine ulaşabilecek eşsiz bir birey olduğu fikrini gelecek kuşaklara miras bıraktı; bu da yeni ve alışılmadık yaşam tarzlarının –yeni meslekler, yeni sanatsal ifade biçimleri, kişisel ilişkilerin sürdürülmesinde yeni yollar vb.– denenmesine mümkün olan en geniş alanın bırakılmasını gerektirir. John Stuart Mill'in (pratik önerilerine ileride döneceğimiz) klasik metni *Özgürlük Üzerine*'de belirttiği gibi:

Tüm insan varlığının tek ya da az sayıda model üzerine kurulması için hiçbir neden yoktur. Kişinin az çok sağduyusu ve deneyimi varsa, varlığını düzenlemesinde kendi yolu en iyisidir; kendi adına en iyisi olduğu için değil, o kişinin yolu olduğu için. İnsan koyun gibi değildir; ve koyunlar bile birbirlerinden ayırt edilemeyecek derecede benzer değildirler.

Bireysel özgürlük çok değerli olduğundan, liberaller, her ne kadar iyi kurulmuş olurlarsa olsunlar, yönetimlerin bu özgürlüğe müdahale etmelerinin yasaklanması gerektiğini savundular. İyi yönetim yeterli değildir: en iyi oluşturulmuş ve en iyi niyetli yönetim bile, bireysel özgürlüğün kutsal olmasının gerektiği alanlara müdahale etmenin cazibesine kapılacaktır. Lorenzetti'nin çok tuhaf bulacağı ve benim bu bölümde inceleyeceğim fikir işte bu.

Sormamız gereken iki temel soru var. İlk olarak, söz ettiğimiz özgürlük tam olarak nedir? Birinin şunu ya da bunu yapmakta yahut şu ya da bu şekilde yaşamakta özgür olduğunu söylemek ne anlama gelir? İkinci olarak, bireysel özgürlüğün sınırları nelerdir? Benim özgürlüğüm –başka herkesin özgürlüğü dahil olmak üzere– öteki siyasi amaçlarla çatıştığında ne olmalıdır? Bu konuda karara varmanın ilkeli bir yolu var mıdır?

Sayısız siyaset felsefesi kitabının sayfalarını doldurmuş, tanımı zor bir fikir olan özgürlükle başlayalım. İlk hamlede, kişinin özgürlüğünün mevcut seçenek sayısına ve bunlar arasında seçim yapabilmesine bağlı olduğunu söyleyelim. On ayrı iş arasında seçim yapma olanağına sahip biri, yalnızca iki iş arasında seçim yapabilecek birinden daha

özgürdür. Seçeneklerin niteliği de önemlidir elbette: aralarında seçim yapılabilecek iki iyi işin olmasının on berbat işe kıyasla size daha fazla özgürlük verdiğini düşünebilirsiniz; özellikle de berbat işler birbirlerine oldukça benziyorsa (çöpçülük, ofis temizlikçiliği, tuvalet temizlikçiliği vb.). Öyleyse, "seçenek sayısı" yerine belki de "seçenek boyutu" demeliyiz; böylece, seçeneklerin hem ne kadar farklı, hem de ne kadar değerli olduklarını dikkate almış oluruz. İkinci maddeye, yani "seçme kapasitesi"ne gelirsek, buna ihtiyacımız olmasının nedeni, kimi zaman kişiye seçenekler sunulması ama, şu ya da bu nedenden ötürü, aralarında gerçek bir seçim yapamamasıdır. Örneğin, birinin size bu akşam iki oyundan birini ya da ötekini izlemeye gitme seçeneğini önerdiğini, ama oyunların yalnızca adını söylediğini ve iki adın da sizin için bir anlam taşımadığını düşünelim. Rasgele bir oyun seçebilirsiniz, ama en çok hangi oyunu görmeyi isteyeceğinize karar verme anlamında bir seçim yapamazsınız. Ya da, yine, birinin annesinin elinde oyuncak olduğunu ve hep onun önerdiklerini yaptığını düşünelim. Çeşitli işler öneriliyor, ama o her zaman annesinin tavsiye ettiği işi kabul ediyor. Bir bakış açısından işini seçme özgürlüğü var, ama bir başka bakış açısından yok.

Özgürlüğün bir dışsal, bir de içsel yönü olduğunu söyleyebiliriz öyleyse: dünyanın kişiye birçok kapının açık olacağı şekilde düzenlenip düzenlenmediğine, ama aynı zamanda da hangi kapıdan geçeceğini gerçekten seçip seçemediğine bağlıdır. Ama şimdi biraz daha derine inmeli ve bir kapının açık olmasının ve gerçek bir seçim yapmanın ne anlama geldiğini görmeye çalışmalıyız.

Kişinin yapabileceği bir seçim olduğunu ne zaman söyleyebiliriz? Bunu tersine çevirelim ve bir seçimin ne zaman mevcut *olmadığını* soralım. En açık örnek, söz konusu kişinin o seçimi yapmasının fiziksel bakımdan olanaksızlaştırılmasıdır. Bağlanmış ya da zindana atılmış birinin pek de özgürlüğü yoktur; aksi takdirde yapabileceği şeylerin neredeyse tamamını yapması fiziksel olarak engellenmiştir. Eski dostumuz Hobbes dahil bazı siyaset felsefecileri, insanların özgürlüğünü *yalnızca* fiziksel engellerin kısıtladığını savunmuşlardır. Ama çoğu kişiye göre hayli dar bir bakış açısıdır bu. Genel olarak, çeşitli yaptırımlara tabi seçeneklerin kapalı olduğunu düşünürüz. Özellikle de yasalar, çiğnendiklerinde bir ceza söz konusu olduğundan, o yasalara tabi olanları kısıtlar. Arabamı hız sınırının üstünde kullanmamı ya da komşumun evinin camlarını kırmamı fiziksel olarak engelleyecek hiçbir şey yoktur, ama bunları yaparsam yakalanıp cezalandırılabilirim; öyleyse, bunları yapmakta özgür değilim. Bireylerin tehditleri için de aynı durum geçerlidir. Birisi beni kız arkadaşıyla bir kere daha konuşurken yakaladığında dövmekle tehdit ederse, (tehdidin ciddi olduğunu varsayarsak) bu seçenek bana artık açık değildir.

Fiziksel engelleme ve yaptırımlar genellikle özgürlüğü azaltan bariyerler sayılır. İnsanların maliyetleri nedeniyle seçeneklerden caydırıldığı, maliyetin ceza ya da başka bir yaptırım biçimini almadığı durumlarsa çok daha tartışmalıdır. Kimi zaman sorulduğu üzere, meteliksiz biri pahalı bir restoranda –örneğin, Ritz'de– yemek yemekte özgür müdür? Aslında, o kişinin (en azından parası olmadığı anlaşıldığında epeyce vahim sonuçlarla karşılaşmadan)

Ritz'de yemesinin hiçbir yolu olmadığı için, buna "hayır" mı deriz? Yoksa, onu engelleyen şeyin Ritz'in patronlarının ya da başka birinin orada yemesini engellemesi değil de kendi kaynak yoksunluğu olduğu için, "evet" mi deriz? Felsefi bir sorudan ibaret değildir bu; vereceğimiz yanıt, yönetimle özgürlük arasındaki ilişkiye dair düşünüşümüzü etkileyecektir. Yönetimlerin izledikleri politikalar arasında kaynakları kimi ellerden ötekilere aktaranlar da vardır – tipik olarak, daha iyi durumdakilerden daha kötü durumdakilere. Böyle bir şey kaynağı alanların özgürlüğünü mü artırır, yoksa katkıda bulunanların özgürlüğünü mü azaltır; yoksa ikisi de doğru ya da ikisi de yanlış mıdır?

İnsanların yapmayı seçecekleri şeyleri maliyeti nedeniyle yapamadıkları bazı örnekleri düşünelim öyleyse. Maliyet belli bir noktaya ulaştığında insanların artık özgür olmadıklarını söylemeli miyiz? Çok basit: mütevazı bir geliri olan ve 10.000 poundluk bir tatile çıkamayan biriyle aynı gelire sahip ve (elden ayaktan düşürmese bile) acı veren bir hastalıktan kurtulmak için 10.000 poundluk bir ameliyata ihtiyaç duyan birini karşılaştırın. İkinci kişinin ihtiyaç duyduğu ameliyatı yaptırmakta özgür olmadığını söylerken, neden ilkinde tipik olarak farklı bir dil kullanırız – tatile çıkmakta özgür, ama mali gücü buna yetmiyor deriz? Özgürlük dili ikinci örnekte doğal gelirken, ilkinde neden gelmez? Pahalı tatiller, insanların ne kadar kazandıklarına ve gelirlerini nasıl harcadıklarına bağlı olarak seçim yaptıkları, ekonomik piyasaya bırakılmaları makul olabilecek lükslerdir. İncelediğimiz kişi çalışma saatlerini artırarak, iş değiştirerek ya da başka harcamalarını kısarak 10.000 poundu bulabilecek olsun ya da olmasın –bu



Resim 8. Tartışmalı bir özgürlük fikri, 1950.

[Karikatürün içindeki ve altındaki ibareler: *Özgürlük: "Sevgili dostum, farkında değil misin ki biz yalnızca –senin için– özgürlük istiyoruz; kendi payına düşenden fazla yiyecek alma, sonuçlarına bakmadan petrol çıkarma –bütün bu vergiler olmaksızın kârının tadını çıkarma– ve, elbette, işçilerin kendilerine ne söylenirse onu yapmalarını sağlama özgürlüğünü." ALÇAK ÇEŞİDİNDEN ÖZGÜRLÜK.*]

tartışmalı olabilir–, kimsenin ona bu tatili sağlama yükümlülüğünü taşımadığını kesin olarak biliriz. Oysa, devletin, ister kamu sağlığı hizmetleri sunarak, ister sağlık sigortası piyasasını herkesin uygun bir sigorta kapsamını satın alabileceği şekilde düzenleyerek, herkesin uygun sağlık hizmetlerine erişebilmesini garantiye alma yükümlülüğü vardır. Bu nedenle, kişinin ihtiyaç duyduğu ameliyatın faturası

10.000 poundsa, bunun sorumluluğu devlettedir ve devlet yükümlülüğünü yerine getirememiştir. Bir seçeneğin maliyetinin özgürlüğün kısıtlanmasına yol açıp açmaması maliyetin yalnızca yüksekliğine değil, nasıl ortaya çıktığına ve varlığından başka birinin sorumlu tutulup tutulamayacağına da bağlıdır.

Dolayısıyla, yönetim ne kadar çok şey yaparsa insanların özgürlüğünün o kadar azaldığı yönündeki yaygın görüş hatalıdır. Yönetimler kimi zaman özgürlükleri kısıtlarlar; buna kimi zaman hak verilebilir, kimi zamansa verilemez (örneğin, emniyet kemeri kuralı araba kullananların özgürlüklerini kısıtlar, ama çoğu kişi, kurtardığı yaşam sayısının bunu haklı kıldığını kabul edecektir). Ama kimi zaman yönetimin eylemleri, insanlara maliyeti yüzünden başka türlü sahip olamayacakları seçenekleri vererek, özgürlüğü artırabilir. Kimi seçenekleri sunarken daha önemli başka seçenekleri ortadan kaldırıp kaldırmadıklarını görmek için politikalara ayrı ayrı bakmalıyız. Ne yazık ki, "özgür toplum" konulu siyasi söylem bu ayrıntı düzeyine genellikle inmez. Kişinin belli bir seçeneği kullanmakta özgür olduğunu ya da olmadığını söylediğimizde tam olarak neyi kastettiğimizi soran siyaset felsefecileri, yönetimle kişisel özgürlük arasındaki ilişkiye dair, daha bilgiye dayalı ve nüanslı yargılara varmamıza yardımcı olabilirler. I. Bölüm'de yer alan, günün siyasi meselelerine ilişkin felsefi düşüncenin değeri hakkındaki savımın iyi bir örneğidir bu.

Yönetimin özgürlüğün içsel yönüne, kişinin kendisine açık seçenekler arasında gerçek seçimlerde bulunma kapasitesine müdahalesi bu kadar doğrudan olmayabilir. Kimi zaman, dışsal etmenlerle engellenmeyen seçenekle-

re sahip olma yönündeki "negatif özgürlük"ten ayrı olarak, "pozitif özgürlük" denir buna. Bu iki türde özgürlük, örneğin, siyaset felsefecisi Isaiah Berlin'in "İki Özgürlük Kavramı" adlı ünlü söylevindeki gibi, birbirleriyle zıt olarak ele alınmıştır. Berlin, Stalin'in Sovyetler Birliği gibi, tebaasına pek az "negatif özgürlük" tanıyan otoriter ya da totaliter rejimlerin gerekçelendirilmesinde kullanılabileceğine inandığı "pozitif özgürlük"ün tehlikelerinin altını çizmek istiyordu. Ama ben ikisini birbirlerini tamamlayıcı saymanın daha verimli olduğunu düşünüyorum ve, daha önceden, seçeneklerin mevcudiyeti kadar gerçek seçimle de neden ilgilenmemiz gerektiğini belirtmek için kimi örnekler vermiştim. Peki ama bir seçimin gerçek olup olmadığını nasıl bileceğiz? Buna karar vermek daha zor.

Bir kez daha, bu soruya zıt açıdan, seçeneklerin ne zaman gerçek *olmadığını* sorarak yaklaşmak yararlı olabilir. Bir takıntının ya da bağımlılığın pençesindeki kişiler buna bariz örneklerdir – örneğin, fırsat çıktığında mağazalarda hırsızlık yapmaktan kendilerini alamayan kleptomanlar ya da bir sonraki doz için her yola başvuracak olan uyuşturucu bağımlıları. Bu durumdaki insanlar karar anında en güçlü arzularına göre hareket eder, ama geri çekilip düşündüklerinde, bunların aslında hissetmek istedikleri arzular olmadığını bilirler. Takıntıdan ya da bağımlılıktan bir düğmeye basarak kurtulabilselerdi, o düğmeye basarlardı. O gömleği kapıverme ya da eroini damarlarına enjekte etme kararları, bireyin yaşamamayı yeğleyeceği bir dürtüden kaynaklandığı için, gerçek seçimler değildir.

Her zaman annesinin dediğini yapan genç kız örneğindeki gibi, kişinin seçimlerinin dışrak bir güç tarafından

belirlenmesi de bir diğer örnektir. Söz konusu kişi kararlarından hoşnut görünse de –takıntılı ya da bağımlı kişideki gibi içsel bir mücadele genellikle yoktur–, aslında, bunların onun kararları olmadığını hissederiz. Gerçek seçim belli bir türde bağımsızlık gerektirir; özgür kişi "ben aslında ne istiyorum ya da aslında neye inanıyorum" diye sormalı ve ikinci el yanıtları reddedebilmelidir. Egemen geleneklere ya da egemen inançlara uymaları baskısı direnemeyecekleri kadar şiddetlendiğinde, insanlar bu anlamda özgürlüklerini kaybederler. Hem din, hem de siyasi ideoloji bu etkiyi gösterebilir.

Bu içsel özgürlüğü, gerçek seçimler yapma kapasitesini nasıl teşvik edebiliriz? Bunun yollarından biri, insanlara çok sayıda alternatif sunarak, herhangi bir inanç kümesinin ya da yaşam tarzının doğru olması gerektiğine kesin gözüyle bakmaları olasılığını azaltmaktır (öte taraftan, üyelerinin seçimlerini kontrol altına almak isteyen dini mezhepler ve siyasi rejimler, onayladıkları yaşam tarzından sapan herhangi bir şeyi görmelerini ya da deneyebilmelerini önlemek için her yola başvururlar). Öyleyse, seçme özgürlüğünü teşvik etmek isteyen bir yönetim, toplumsal çeşitliliği teşvik ederek –insanların yeni yaşam tarzlarıyla, yeni kültürel formlarla vb. karşılaşmalarını sağlayarak– yapabilir bunu. Böyle bir politikanın uygulamadaki tezahürlerinden biri, çocukların ebeveynlerinden miras aldıkları ya da toplumsal ağlarının aşıladığı inanç ve değerleri eleştirel bir biçimde düşünmelerini teşvik edecek, aynı zamanda, farklı topluluklardan çocukları ortak okullarda bir araya getirerek, başka inançları ve kültürel değerleri görmelerini sağlayacak bir eğitim sistemidir. Ama, dışsal

özgürlüğün aksine, içsel özgürlük garanti altına alınamaz. Kimi insanlar doğaları gereği bağımsız ruhludurlar; kimileriyse konformist olarak doğarlar. Siyasetin yapabileceği tek şey, hayatta kendi yollarını seçmek isteyenler için buna daha elverişli şartları sağlamaktır.

Şu ana dek özgürlüğün ne olduğunu ve çağdaş toplumlarda özgürlüğe neden bu kadar değer verildiğini açıklamaya çalıştım. Şimdiyse sınırlarını irdelemeye başlamak istiyorum. Bireysel özgürlüğün çeşitli şekillerde kısıtlanması gerektiği kendiliğinden bariz olmalı: herkesin (dışsal) özgürlükten yararlanabilmesi için herkesin özgürlüğü kısıtlanmalıdır, ama, bunun ötesinde, bireylerin yapabileceklerine sınırlar getirilmesini içeren birçok meşru toplumsal hedef vardır. Örneğin, doğal ortamı korumak için insanların etrafa çöp atmalarını, egzoz gazlarıyla havayı zehirlemelerini, yaban yaşamı habitatlarını konut alanlarına dönüştürmelerini vb. engellememiz gerekir. Özgürlüğü öteki değerlere göre dengeleriz ve kimi zaman özgürlükten geri adım atılması gerekir. Ama bu dengeleme ne kadar ileri gitmelidir? Özgürlüğü sınırlamanın sonuçları ne kadar iyi görünürse görünsün, ihlal etmekte hiçbir zaman haklı olmayacağımız bir kişisel özgürlük küresi var mıdır?

Özgürlük Üzerine adlı denemesinden söz etmiş olduğum John Stuart Mill, özgürlüğün ihlal edilemez olması gerektiği böyle bir kürenin gerçekten de olduğuna inanıyordu. Kişinin eylemleri "kendisiyle ilgili" olduğunda, yani belki kişinin kendisi hariç kimsenin çıkarlarına zarar vermediğinde, bunlara hiçbir şekilde müdahale edilmemesi gerektiğini savundu. Mill, bu ilkenin, düşünce ve ifade özgürlükleriyle, kişinin istediği şekilde yaşama özgürlüğünü



Resim 9. 20. yüzyılda en çok okunan özgürlük felsefecisi Isaiah Berlin.

–nasıl giyinilecek, ne yenip içilecek, hangi kültürel eylemlerde bulunulacak, hangi cinsel ilişkilere girilecek, hangi dine inanılacak vb.– meşrulaştıracağını düşünüyordu. (Bu fikirler şimdi bize tanıdık görünüyor, ama Mill'in eserlerini kaleme aldığı orta-Victoria döneminde radikal, hatta şoke edici sayılıyorlardı). Peki ama Mill'in çekmek istediği çizgiyi çekmek mümkün mü? Kişinin kendisi dışında kimseye zarar vermeyeceği kesin olan eylemler gerçekten var mı?

Mill, kişinin "kendisiyle ilgili" sayabileceği davranışların –taşkın kıyafetler, alışılmadık cinsel uygulamalar, militan ateizm vb.– insanları *rencide* edebileceğini kabul ediyordu. Ama bir şeyden rencide olmanın ondan zarar görmekle aynı olmadığını savunuyordu. Zarar, size saldırılması, tehdit edilmeniz, mallarınızın yok edilmesi ya da ckonomik durumunuzun kötüleşmesiyle ilgili bir durumdur; Mill'e göre, bu, nesnel olarak saptanabilecek bir şeydi. Rencide olmaksa, aksine, rencide olanın kişisel inanç ve tutumlarına bağlıdır – eşcinsellik ya da rap müzik sizi rencide edebilir, ama bunun nedeni sizin kişisel değerler ölçeğinize göre bu eylemlerin yanlış ya da kabul edilemez olmasıdır; benim tepkimse çok farklı olabilir. Mill, başkalarının davranışlarını rencide edici bulanların onlardan uzak durmalarının ya da hatta onları davranışlarını değiştirmeye ikna etmeye çalışmanın kabul edilebilir olduğunu düşünüyordu, ama yasayla ya da başka bir yolla söz konusu davranışı engellemelerine izin yoktu.

Ne var ki, rencide olmakla zararın birbirlerinden bu kadar kolay ayrılıp ayrılamayacağını sorabiliriz. Bir kadının, çalışanların çoğunun erkek olduğu ve onun rencide edici bulduğu kocaman çıplak kadın posterlerini duvara

asmakta ısrar ettikleri bir ofiste ya da fabrikada çalıştığını düşünelim. Sonuçta, işyerinde olmaktan hoşlanmıyor olabilir, hatta ayrılmaya karar verebilir. Erkek çalışanların "kendileriyle ilgili" davranışları ona bariz bir anlamda zarar vermektedir. Bir diğer örnek de "nefret söylemi"dir – toplum içerisinde, etnik ya da dinsel azınlık üyelerine yöneltilen ve onları okullardan, üniversitelerden, işyerlerinden uzaklaştırabilecek ya da en azından buralarda kendilerini rahatsız hissetmelerine yol açabilecek kötü yorumlar. Burada da, rencide edici davranış dolaylı olarak zarar verebilir gibi göründüğünden, bir seçim yapabiliriz: ya zarar fikrini bu örnekleri içerecek şekilde genişletiriz, ki bu durumda kişinin "kendisiyle ilgili" eylemler küresi daralır, ya da yalnızca doğrudan zararlı eyleme müdahale edilebileceği yönündeki özgün fikri benimsemeyi sürdürebilir ve başkalarının ifade biçimini son derece rencide edici buldukları durumlarda bile insanların kendilerini özgürce ifade etmekte serbest bırakılmaları gerektiğini söyleriz.

Biraz önce dikkate aldığımız örneklerde özellikle kaydetmeye değer üç şey var. İlk olarak, davranışın rencide edici bulunması yalnızca kişisel özellik meselesi değildir. Biz çıplak posterler hakkında ne düşünürsek düşünelim, birçok kadının onları neden rencide edici bulduğunu anlayabilmeliyiz. Sözgelimi, birinin masasının karşısına David Beckham posteri asmasına rakip bir futbol takımını tuttuğunuz için itiraz etmekten çok farklı bir şey bu. İkinci olarak, mağdur davranışlarında büyük bir değişime gitmedikçe, örneğin, işinden istifa etmedikçe ya da okulunu bırakmadıkça, rencide edici davranıştan kaçınması mümkün değil. Komşumun oturma odasındaki –evine

gitmeyerek uzak durabileceğim– posterlerden ya da almak zorunda olmadığım ırkçı bir gazetede ifade edilen görüşlerden rencide olmaktan farklı bir şey bu. Üçüncü olarak, rencide edici davranışın neden olduğu sıkıntıya karşı öne sürülebilecek olumlu bir değeri ya yok ya da çok az: çalışırken çıplak kadınlara bakabilmek, siyahlara ya da Müslümanlara hakaret edebilmek, kimsenin iyi yaşam fikrinin temel bir parçası değil. (Birkaç kişinin böyle şeyler yapmayı fazlasıyla isteyebileceğini inkâr etmiyorum; buradaki soru, engellenmeleri durumunda neyin kaybedileceğidir.) İfade özgürlüğü önemli olsa da, tüm ifadeler aynı sayılmamalıdır. İnsanların özgürce ibadet edebilmeleri, siyasi tartışmalara girebilmeleri, sanatsal yönden kendilerini ifade edebilmeleri vb. çok önemlidir; işyerinde poster asabilmeleri ya da kaba ırkçı sloganlar atabilmeleriyse çok önemsiz.

Yani, Mill'in basit ilkesi –kişinin "kendisiyle ilgili" davranışa asla müdahale edilmemesi– yerine, farklı türlerde davranışların değerini başkalarına yükleyebilecekleri maliyetle ve bu maliyetlerden kaçınmanın ne kadar kolay olduğuyla karşılaştırarak, daha karmaşık yargılara varmamız gerektiğini görebiliriz.

Şimdi, Mill'in ilkesindeki başka bir soruna dönmek istiyorum: kişinin kendisi dışında kimseyi dolaysızca etkilemeyen kimi davranış biçimleri, o kişinin topluma katkı sunma kapasitesini azaltabileceği, ya da başkalarının ödemesi gerekecek maliyetler yaratacağı için, uzun vadede başkalarını etkileyebilir. Örneğin, alkolik olan kişi sabit bir işte kalamayabilir; çok sigara içen kişi, yalnızca kendi evinde içse bile, kanser ya da kalp hastalığı riskini artırabilir ve böylece kamu harcaması gerektirecek tıbbi tedaviye

ihtiyaç duyabilir. Dolayısıyla, karşımızdaki soru, bu eylemleri tümüyle kişinin "kendisiyle ilgili" ve bireysel özgürlük adına korumaya değer sayıp sayamayacağımızdır.

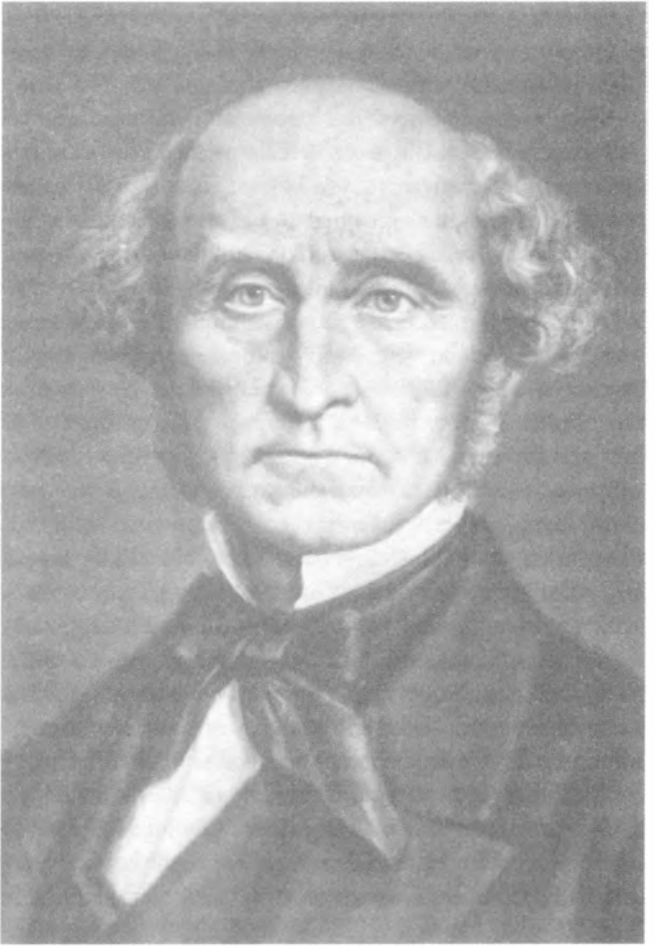
Mill alkoliklik örneğini ele almış ve içmenin iki durumda yalnızca kişinin "kendisiyle ilgili" olmaktan çıktığını savunmuştu: kişi alkollüyken düzgün yapılamayacak bir işe ya da taahhüde girdiğinde ve kişi sarhoşken şiddet eylemlerine girişmeye eğilimli olduğunda. Ama içkinin etkisi yalnızca kişinin toplumsal katkısını azaltmaktan ibaretse, toplumun bunu engellemeye hakkı yoktu. Çocuklara toplumsal sorumlulukları öğretilebilir, alkolün tehlikeleri konusunda uyarılabilirlerdi. Ama yetişkinler söz konusu olduğunda, sonuçta bir bütün olarak toplum bedel ödese de, özgürlüğün korunması son derece önemdeydi.

Burada Mill'i izlemekte belki de duraksamamızın nedeni, onun bunları yazmasından beri devletin vatandaşlarına karşı daha fazla sorumluluk üstlenmiş olması ve bu nedenle de kişinin "kendisiyle ilgili" görünen çok daha fazla sayıda eylemin doğurduğu maliyetleri karşılamak zorunda olmasıdır. Mill *Özgürlük Üzerine*'yi yazdığında ne kamusal sağlık hizmetleri vardı, ne ulusal eğitim sistemi, ne yoksullara gelir desteği, ne de sosyal konutlar. Sağlıklarına zarar verenler ya da kendilerini çalışamaz hale düşürenler maliyetleri büyük oranda kendileri üstlenmek ya da destekledikleri kişilere şartlar dayatma hakkı bulunan yerel hayır kurumlarına başvurmak zorundaydılar. Karşımızdaki soru, vergilerle finanse edilen, herkese asgari düzeyde gelir, eğitim, sağlık hizmetleri ve konut sağlama taahhüdünde bulunmuş bir sosyal devlet arka planında Mill'in ilkesinin hâlâ anlamlı olup olmadığıdır. Bu bağlamda, insanların

hem katkıda bulunmak, hem de sosyal hizmetlere gereksiz yere bağımlı hale gelmekten kaçınmak yönünde, dayatılabilir toplumsal sorumlulukları olmalı mıdır?

Günümüzde siyasetin en tartışmalı konularından biri budur ve sonunda kendimizi Mill'le aynı fikirde bulabilecek olmamızın nedenlerinden biri, onun özgürlük ilkesini terk ettiğimizde, bariz bir durma noktasının ortadan kalkmasıdır. Örneğin, devlet insanların sağlıklı beslenmelerini şart koşmalı mı? Onları düzenli olarak egzersiz yapmaya zorlamalı mı? Tehlikeli sporlar yapmalarını engellemeli mi? Bu önlemler kamusal sağlık hizmetleri maliyetini önemli derecede düşürecektir, ama, yine de, özel yaşama katlanılamaz derecede bir müdahale olduklarını düşünebiliriz. Bu durumda, devletin dağcılık ya da tehlikeli sporlar yapanlara sigorta yaptırmaları şartını getirmesinin meşru olduğu; yetişkinler dahil olmak üzere insanların sigara içtiklerinde, yağlı besinler yediklerinde, boş zamanlarının çoğunu televizyon karşısında yayılarak geçirdiklerinde vb. karşı karşıya kalacakları riskler hakkında *eğitilmelerinde* önemli bir rolü olduğu, ama bunları yapmalarını *engellememesi* gerektiği sonucuna varabiliriz. Mill'in de belirttiği üzere, "insan özgürlüğü gibi daha büyük bir yarar adına toplumun katlanmayı göze alabileceği bir sıkıntı" bu.

Mill'in devlet karşısında özgürlük savunusu, içerisinde insanların istediklerini yapmakta tam bir özgürlüğe sahip oldukları özel bir eylem küresinin belirlenmesini içeriyordu. Bu yaklaşımdaki bazı sorunları inceledik; bazılarıyla da VI. Bölüm'de, koruma altındaki bir özel küre fikrine karşı feminist savunuları incelerken karşılaşacağız. Bu nedenle, şimdi, devletin yapabileceklerini bireysel özgürlük adına



Resim 10. Faydacı, feminist ve özgürlük savunucusu John Stuart Mill.

kısıtlamanın başka bir yolunu incelemek istiyorum: herkesin, yönetimlerin asla ihlal etmemesi gereken bazı *insan hakları* olması gerektiği fikri.

İmzacı devletlerin kendi vatandaşları açısından saygı göstermeyi taahhüt ettikleri uzun bir haklar listesini içeren Evrensel İnsan Hakları Beyannamesi'ni Birleşmiş Milletler'in 1948'de onaylamasından bu yana insan hakları fikrinin etkisi sürekli artmıştır. Ama kavramın kendisi çok daha geriye, liberal siyaset felsefesinin daha önceki aşamalarında merkezi rol oynamış doğal haklar fikrine dek dayandırılabilir. Örneğin, John Locke, en azından tüm *erkeklerin* (kadınları dışlamasının kasti olup olmadığı tartışmalıdır) doğal yaşam, özgürlük ve mülkiyet hakları olduğunu ve yönetimlerin, toplumsal sözleşmeyle oluşturulduklarında, siyasi otorite sahibi olmanın şartı olarak, bu hakları korumayı taahhüt ettiklerini öne sürmüştü. Evrensel Beyanname'deki haklar listesi çok daha kapsamlıdır ve –hareket özgürlüğü, ibadet özgürlüğü ve evlenme özgürlüğü hakları gibi– özgürlüğü doğrudan koruyan hakların yanı sıra, çalışma hakkı, yeterli bir yaşam standardı hakkı ve eğitim hakkı gibi, insanlara maddi yararlara erişim olanağı sağlayacak başka hakları da içerir. Yine de, bu bölümün önceki kısımlarında yaptığımız özgürlük analizi ışığında, bu haklar da, maddi kaynak yokluğu yüzünden kişilere kapalı olabilecek seçeneklerin onlara sunulmasını garantiye alarak, bireylerin özgürlüklerini koruma yolu olarak görülebilir.

İnsan hakları temelli bakış açısı, belli insan eylemlerinin *başkalarına* zarar verme potansiyelini taşıyıp taşımadığının sorulmasını içermez. Bunun yerine bizzat kişiye

bakar ve yokluğunda kimsenin düzgün bir yaşam süremeyeceği belli şartlar saptayıp saptayamayacağımızı sorar. İnsanlar için en iyi türde yaşamın ne olduğu sorusu konusunda tarafsız kalmaya çalışır –inançlı, siyasi eylemci, sanatçı, çiftçi ya da ev kadını olmanın daha değerli olup olmadığını söylemez– ama bütün bu yaşam tarzlarının insan haklarının koruduğu şartlar gerektirdiğini iddia eder. Bu şartlardan bazıları tartışmasızdır: düşünme, iletişim kurma ve hareket etme özgürlüğü olmadan, yeterli yiyecek ve barınak olmadan, başkalarıyla kişisel ve mesleki ilişkiler kurma şansı olmadan kimse düzgün bir yaşam süremez. Ama, özgün BM Beyannamesi dahil olmak üzere, standart insan hakları listelerinde yer alan öteki maddeler daha sorunludur. Özellikle de liberalsek, ait olduğumuz toplumlarda yürürlüğe sokulmasını isteyeceğimiz haklar olabilir bunlar, ama tüm biçimleriyle insan yaşamı için gerçekten temel olup olmadıklarını sorgulayabiliriz.

İki örneğe bakalım: ilk olarak, BM Beyannamesi'nin, kişinin dinini değiştirme özgürlüğünü ve hem özel, hem kamusal yaşamda herhangi bir dinin gereklerini yerine getirme özgürlüğünü de içerecek şekilde, geniş anlamda yorumladığı "düşünce, vicdan ve din" özgürlüğü hakkı. Dini inanç ve uygulamalar insan varlığının her yerde rastlanan özellikleri olduğundan, herkesin ibadet etme, dini metinleri okuma vb. fırsatına sahip olması gerektiğini kabul edebiliriz. Ama hiçbir kısıtlama olmadan hangi dini uygulayacaklarını seçebilmeliler mi? Din propagandası yapabilmeliler mi (farklı bir dinden kişileri onların dinine çevirmeye çalışabilmeliler mi)? Devlet tüm dinlere eşit muamelede mi bulunmalı, yoksa içlerinden birine ulusal

din olarak ayrıcalık tanımasına izin verilmeli mi? Liberal toplumlarda, bu hakka, bütün bu sorulara olumlu yanıt gerektirdiği yönünde, güçlü bir yorum getirilir. Ama başka yerlerde çok daha kısıtlı bir hak tanınır ve bu yüzden o toplumlarda insan yaşamının doğru düzgün olmadığını kanıtlamak zor olacaktır.

İkinci olarak, BM Beyannamesi güçlü bir siyasi katılım hakkını içerir. Herkesin kendi ülkesinin yönetiminde yer alma hakkı olduğunu söyler ve bunun düzenli seçimleri, evrensel ve eşit oy hakkını ve gizli oyu içerdiğini söyleyerek devam eder. Bir kez daha, liberallerin alkışlayacağı bir haktır bu ve, bir önceki bölümde gördüğümüz gibi, iktidarı elinde tutanların demokratik açıdan, bir bütün olarak halka karşı hesap verebilir olmalarının istenmesi için iyi nedenler vardır. Ama insan haklarından söz ediyorsak sormamız gereken soru, böyle bir hakkın, düzgün bir insan yaşamının gerçekten temel bir bileşeni olup olmadığıdır. İnsan toplumları binlerce yıl boyunca böyle demokratik haklar olmadan yaşadılar ve, bizim standartlarımıza göre hepsi kusursuzluktan uzak olsa da, hepsinin üyelerine katlanılabilir yaşam şartları sağlamadığını öne sürmek zor olacaktır.

Diğer bir deyişle, geleneksel olarak anlaşıldığı haliyle insan haklarını iki kategoriye ayırmamız gerekiyor. İnsanların hayatlarını nasıl yaşamayı seçerlerse seçsinler sahip olmalarının temel önem taşıdığı görece kısa bir haklar listesi olduğunu belli bir güvenle söyleyebiliriz. Bu haklardan yoksun kaldıklarında yaşamları sınırlanacak, daralacak, tam olarak insani olmayacaktır. Her vatandaşın sahip olma hakkının bulunduğuna inandığımız ve iyi yö-

netilen bir toplumun parametrelerini belirten daha uzun bir haklar listesi de vardır. Ne var ki, kimin derlediğine bağlı olarak, bu uzun listenin farklı çeşitlemeleri olabilir. Liberal toplumların yeğlediği çeşitleme, farklı toplumsal arka planlardan toplumların, örneğin, İslam toplumlarının ya da Konfüçyüsçü veya Budist geleneklerden Doğu Asya toplumlarının yeğlediğinden farklı olabilir. Bu nedenle, yalnızca uzun listelerden birinde yer alan ve kısa listede yer almayan haklara tam bir kesinlikle insan hakları denmemesi gerektiği sonucuna varabiliriz. Fransız devrimciler 1789'da ilke beyanlarına *İnsan ve Vatandaş Hakları Bildirisi* adını verdiler. Onlardan feyz alarak uzun listedekilere vatandaşlık hakları diyebiliriz; yani, bu haklar, *bizim siyasi topluluğumuzdaki* birey için temel korumalar olarak tanınmalıdır – öteki toplumlardaysa bizimkilerle çakışan, ama aynı olmayan farklı haklar geçerli olmalıdır.

Yönetimin hiçbir şart altında müdahale etmemesi gereken bir bireysel özgürlük alanı fikrinin liberal toplumlara derinden işlediğini belirterek başladım bu bölüme. Oysa, bu fikrin aslında hayli sorunlu olduğunu gördük. Özgürlüğün aslında ne anlama geldiğini araştırmaya başladığımızda, birçok durumda, devlet –seçenekleri açık kılan kaynakları ve insanların özgür ve bilgiye dayalı seçimler yapabilecekleri şartları sağlayarak– pozitif eylem yoluna başvurmadıkça, özgürlüğün yaşanamayacağını gördük. Ayrıca, söz konusu birey dışında kimseyi ilgilendirmeyen, kişinin "kendisiyle ilgili" bir eylem küresi tanımlamanın basit bir yolu olmadığını gördük. Ve, nihayet, insan haklarını yönetimlerin uyması gereken mutlak standartları belirleme yolu olarak kullanmanın ancak insan hakları

listesinin kısa ve basit tutulması durumunda işe yarayabileceğini gördük. Daha uzun olan vatandaşlık hakları listesiyse bir toplumdan ötekine meşru olarak değişecektir ve bu da siyasi münazara için uygun bir konu olduğu anlamına gelir. Bir dönem temel görünen hakların sonradan toplumsal açıdan zararlı olduğu görülebilir (Amerika'nın Kurucu Babaları ülkenin savunulması için bir vatandaş milisinin kurulabilmesini garantiye almak istemişlerdi; bu nedenle, Anayasa'nın İkinci Eki her Amerikan vatandaşına silah taşıma hakkı verir – günümüzdeyse, bu hak, yasama üyelerinin, ateşli silahların yayılmasının kontrol altına alınması için etkili önlemler getirmelerini önlemektedir).

Öyleyse, özgürlük çok önemli bir siyasi değerdir, ama siyasi otoritenin kullanımına mutlak sınırlamalar getirecek kadar önemli değildir. Özgürlüğün teşvikine yönelik kaynak kullanımı, özgürlük ve toplumsal sorumluluk ve tüm vatandaşların yararlanmaları gereken haklar hakkındaki sorular özellikle de demokrasilerde açıkça tartışılacak ve bu sorular yanıtlanırken insanlar birçok farklı ilkeye başvuracaktır – eşitlik, adillik, ortak yarar, doğaya saygı, kültürün korunması vb. Bu tartışmalar ilerledikçe, bazı özgürlükler seçilip belki yazılı bir anayasada temel haklar olarak yüceltilecektir. Ama bu asla son söz olmayacak: toplumlar değiştikçe, yeni gereksinim ve sorunlar ortaya çıktıkça, özgürlüğün şekli de değişecek. İnternet erişiminin, elektronik izlemenin ya da gen mülkiyetinin çok geçmeden bireysel özgürlük tartışmalarında sahnenin merkezinde yer alacağını daha 20 yıl önce bile kim hayal edebilirdi? 20 yıl sonra hangi yeni meselelerin ortaya çıkacağını kim öngörebilir?

V. Bölüm

ADALET

Önceki bölümde gördüğümüz nedenlerden ötürü, Lorenzetti'nin *İyi ve Kötü Yönetimin Alegorisi*'nde Özgürlük figürüne yer yoktur, ama Adalet bir değil, iki kez karşımıza çıkar. İyi yöneticinin yanında sıralanmış erdemli figürlerden biridir, ama freskin tam kalbinde, sırasıyla iyi ve kötü yönetimi temsil eden iki figür grubu arasında, tek başına oturan görkemli bir figür olarak bir kez daha görürüz onu. Lorenzetti Adalet'i neden iki kez resmetmiştir? Adaletin, yöneticilerin sergilemeleri gereken bir erdemden de fazla bir şey olduğu mesajını iletmek istediğini düşünüyorum: öncelikle, bir bireyler kitlesini siyasi bir topluluğa dönüştüren kurumlar açısından temel önemdedir. Lorenzetti'nin ana figürü elinde bir terazi tutar; Uyum figürü, bu terazinin iki kefesinden uzanan ipleri örüp daha kalın bir şeride dönüştürerek, onları uzun vatandaşlar zincirinin çevresinden, yöneticinin eline uzatır. Lorenzetti, Adalet'in vatandaşları birbirlerine ve sonra da hepsini birden yönetime bağladığını ima etmektedir. Böylece, adaleti

siyasi otoritenin gerekçelendirilmesinde merkezi önemde sayan köklü bir geleneği izler. Neredeyse bin yıl önce Aziz Augustinus'un da sorduğu gibi, "adalet ortadan kalkarsa, krallıklar büyük haydut çetelerinden başka ne olurlar?"

Adaletin iyi yönetim açısından son derece önemli olduğunu söylemek bir şey, adaletin aslında ne anlama geldiğini söylemek başka bir şeydir; bu bölüm boyunca bizi meşgul edecek soru da budur. Emin olabileceğimiz şey, yanıtın basit olmayacağıdır. Lorenzetti'nin figürü bunu söyler bize. Kefelerden birinde Paylaştırıcı Adalet'i temsil eden bir melek vardır; bu melek aynı anda hem kılıçla bir suçlunun kafasını keser, hem de meziyetli bir kişinin başına taç yerleştirir. Öteki kefedeki Denkleştirici Adalet, görünüşe bakılırsa, iki tacir arasındaki değiş tokuşu yürütmektedir; maden işçisinin mızrağıyla dokumacının kumaş balyasının eşit değerde olmasını garantiye alır.

Öyleyse, adalet hem ödül ve cezayla, hem eşitlikle ilgilidir, ama onu nasıl tanımlamalıyız? Roma İmparatoru Iustinianus'un önerdiği çok eski bir tanımda, "adalet, herkese hakkını verme yönündeki sürekli ve ebedi iradedir" denir. Kendi başına pek aydınlatıcı görünmeyebilir bu tanım, ama en azından bize doğru yönü gösterir. İlk olarak, adaletin bireysel anlamda herkese doğru şekilde muamele edilmesiyle ilgili olduğunu vurgular; genel olarak toplumun müreffeh ya da yoksul, kültürel açıdan zengin ya da çorak vb. olmasıyla ilgili bir mesele değildir. *Gruplar* için adalet fikrinin hemencecik göz ardı edilebileceği anlamına gelmez bu – bir sonraki bölümde bu konuya daha yakından bakacağız. Ama adaletin birincil kaygısı, bireylere nasıl muamele edildiğidir. İkinci olarak, tanımın "sürekli ve



Resim 11. Ambrogio Lorenzetti'nin yapıtı *İyi ve Kötü Yönetimin Alegorisi*'nden Adalet.

ebedi irade" kısmı, adaletin merkezi yönlerinden birinin insanlara keyfi olmayan bir şekilde davranılmasının gerekmesi olduğunu hatırlatır: kişinin gördüğü muamele zaman içerisinde tutarlı olmalıdır ve aynı zamanda insanlar *arasında* da tutarlılık olmalıdır; öyle ki, arkadaşımla ben aynı özelliklere sahipsek ya da aynı şekilde davranmışsak, şartlara bağlı olarak aynı yararları elde etmeli ya da aynı cezaya çarptırılmalıyız.

Adaletin muamelede tutarlılık gerektirdiği gerçeği, adil davranmanın neden genellikle *kurallara* uyma ya da *yasaları* uygulama meselesi olduğunu açıklar; bunlar, bel-

li şartlarda ne yapılacağını belirterek, tutarlılığı garantiye alırlar. Ama tüm kızıl saçlıların öldürülmesini ya da adları "D" harfiyle başlayan herkese normalin iki katı ödeme yapılmasını gerektiren bir kural tasavvur edersek, tek başına tutarlılığın adalet için yeterli olmadığını görürüz. Bu örnekler, adaletin meseleyle *bağlantıyı* gerektirdiğini ortaya çıkarır; insanlara birbirlerinden farklı muamele gösterilecekse, söz konusu muameleyle bağlantılı gerekçeler olmalıdır. Bu, ayrım yapılması için meseleyle bağlantılı gerekçeler olmadığında, adaletin eşitlik gerektirdiğine de işaret eder: herkese aynı muamele gösterilmelidir. Uygulamada adil muameleye ne denli gerek olduğu ileride görülecek, ama şimdi elimizde basit tutarlılığın yanına koyacak ikinci bir adalet unsurumuz var: adalet, farklı muamele için bağlantılı nedenler olmadıkça, insanlara eşit muamele edilmesini gerektirir.

Üçüncü bir temel unsuru da ekleyebiliriz: orantı fikri. Bağlantılı nedenlerle insanlara farklı muamele edildiğinde, gördükleri muamelenin yaptıkları şeylerle ya da sahip oldukları özelliklerle orantılı olması gerekir; bunlar eşitsizliği gerekçelendirecektir. Örneğin, birçokları, insanların çok çalışmalarının onlara daha fazla ödeme yapılması için bağlantılı bir neden olduğuna inanır. Ama adalet için orantı da olmalıdır: Smith, Jones'un iki katı bir üretkenlikle çalışıyorsa, Jones'un iki katı ücret almalı, ama on katı ücret almamalıdır.

Iustinianus'un formülünden adalet hakkında epeyce bilgi çıkardık, ama insanlara adalet açısından ne borçlu olunduğunu ya da onlara farklı davranılmasının ne gibi gerekçelerle haklı sayılacağını henüz tam olarak söyleye-

medik. Aslına bakılırsa, bu sorunun kolay yanıtları yok. Bunun nedeni, biraz da, adaletin somut terimlerle ne gerektirdiği konusunda sık sık fikir ayrılığına düşülmesi, ama aynı zamanda verilecek yanıtın büyük oranda muameleyi kimin gösterdiğine, nasıl bir muamele gösterildiğine ve şartlara dayanacak olmasıdır. Adalete ilişkin fikirlerimiz büyük oranda *bağlamsaldır*; yani, bir kural ya da kararın adil olup olmadığına karar vermeden önce, uygulanacağı durum hakkında hayli bilgimizin olması gerekir. Bir örnek vereyim.

Beş kişiye dağıtmam için bana 100 pound verildiğini ve bu kişilerin şu anda karşımda durmuş, kendi paylarını istediklerini düşünelim. Adalet bana ne yapmamı söyler? Şu ana dek pek bir şey söylemez: onlara tutarlı şekilde muamele etmemi, farklı muamele edeceksem bunun bağlantılı nedenlerinin bulunmasını ve verdiğim payların orantılı olması gerektiğini söyler. Şimdi, bağlamı farklı şekillerde dolduralım ve vereceğim payların neye işaret ettiğine bakalım. Belki bu beş kişi benim elemanlarım ve 100 pound da bu hafta kazandıkları ikramiyedir; bu durumda ortak girişimimize her birinin ne oranda katkıda bulunduğunu dikkate almalı ve onları bununla orantılı olarak ödüllendirmeliyim. Ya da açlık çeken insanlara yiyecek almaları için dağıtılacak nakit para verilmiş bir yardım görevlisi olabilirim; bu durumda, beşinin göreceli gereksinimlerinin ne olduğunu tahmin etmeye çalışmalı ve ihtiyacı daha fazla olanlara daha fazla para vermeliyim. Ya da bu 100 pound bir makale yarışması için önerilmiş ödül olabilir ve bu durumda da adalet paranın tamamını en iyi makaleyi sunmuş olan kişiye vermemi gerektirir. Ya da 100 pound o

beş kişiyle ortak aldığımız bilete çıkmış küçük bir ikramiyedir; bu durumda parayı aramızda eşit olarak dağıtmamız gerektiği açıktır.

Farklı şartlarda paranın nasıl dağıtılması gerektiği konusundaki önerilerimi okurların çoğunun az çok bariz bulacağını sanıyorum; bu da bize, adalet karmaşık bir mesele olsa da, uygulamada neyi içerdiğini sezgisel olarak gayet iyi kavradığımızı gösterir. Adalet cetvelden çok alet kutusu gibidir: bir görevle –varılacak bir karar ya da uygulanacak bir kuralla– karşılaştığımızda, hangi aleti alıp kullanacağımızı genellikle biliriz. Bu bilgiyi genel ilkeler halinde ifade etmekse –bir adalet *kuramı* yaratmak– çok daha zordur. Ama siyaset felsefecileri olarak bir kuram geliştirmemiz gerekir, çünkü sezgilerimizin çatışacağı ya da belki tümden devreden çıkacağı vakalar olacaktır. Özellikle de *toplumsal* adaletin neyi içerdiğini düşündüğümüzde – yalnızca bireyler arasındaki değil, tüm toplumdaki adaletin. Bu tartışmalı fikri bölümün ileriki kısımlarında irdeleyeceğim. Ama önce, yukarıdaki gibi basit vakalarda bile geçerli olacak genel ilkeleri irdelemeliyiz.

İlk olarak, adaletin yalnızca insanların gördükleri muameleyle değil, o sonuca varmak için uygulanan usulle de ilgili olduğunu belirtmeliyiz. Cezai adaleti düşünerek görebiliriz bunu. Suçluların suçlarıyla orantılı olarak cezalandırılması ve masumların serbest kalması önemlidir elbette – adil bir sonuç bunu gerektirir. Ama hüküm verilirken uygun usullerin izlenmesi, örneğin, her iki tarafın da davalarını sunmalarına izin verilmesi, yargıcın bir yana ya da ötekine meyletmesine yol açacak gizli bir çıkarının bulunmaması vb. de önemlidir. Bu usullerin önemli olmasının

nedeni, biraz da, doğru hükme varılmasını genellikle garantiye almalarıdır; ama bundan da önemlisi, mahkemeye çıkan, davalarını sunma şansına sahip olmayı, kendilerine öteki davalılarla aynı kuralların uygulanmasını isteyen kişilere uygun saygının gösterilmesidir. Bir yargıcın keyfi davranıp her davada çay falına bakarak karar verdiğini ve günün birinde tüm hükümlerinin doğru olduğunu düşünelim: adalet yerine getirilmiş olur mu? Davalılar böyle düşünmeyeceklerdir (gerçekten de, araştırmalar, bu tür durumlarda kişilerin, davanın sonucundan çok, kendilerine adil usullerin uygulanmasına önem verdiklerini göstermiştir) ve biz de böyle düşünmemeliyiz.

Kimi durumlarda, adalet, *tümüyle*, karara varırken başvurulan usul meselesidir – sonuca uygulayabileceğimiz hiçbir bağımsız standart yoktur. Örneğin, yapılması gereken kötü ya da tehlikeli bir iş varsa ve kimsenin bu işi yapması için (sözgelimi, özel beceriler gibi) bir neden yoksa, birini seçmek için kısa çubuk çekebiliriz; herkesin seçilmesi olasılığı eşit olduğundan, adil bir usuldür bu. Ya da kaptanını seçmesi gereken bir takım, bu karara oylamayla varabilir – herkesin tercihi eşit sayıldığından, bu da adil bir usuldür. Zaman zaman bu tür usullerin daha önemli konularda karara varmak için de kullanıldığı olmuştur – örneğin, orduya kimlerin alınacağının saptanması ya da siyasi göreve gelecek kişilerin seçilmesi için rasgele yöntemlere başvurulmuştur. Ama adaleti yalnızca usul üzerinden anlamaktan genellikle kaçınırız. Yalnızca rasgele olmayıp, daha temel bir anlamda adil sonuçlar üretecek usuller isteriz.

Öyleyse, sonuçların adil olduğuna karar vermek için hangi ilkeleri uygularız? Temel adalet kavramı konusunda

önceden söylenenlerin ışığında, bariz bir aday, eşitliktir – dağıttığımız her neyse, herkes ondan aynı miktarı almalıdır. Piyango örneğinde uyguladığımız ilke buydu; dağıtılacak bir yarar ya da üstlenilecek bir maliyet olduğunda ve olası alıcılar arasında ayrım yapmamızı sağlayacak bağlantılı bir neden bulunmadığında, genel olarak bu ilke geçerlidir. Bu şartlarda, eşitliğin lehinde iki neden vardır: ilki, ayrım yapmak için bağlantılı nedenler olmadığında, yararı ya da maliyeti dağıtmada kullanılacak başka bir yolun keyfi olmasının kaçınılmazlığı, ötekiyse, hem yararları hem de maliyetleri eşit dağıtarak büyük olasılıkla herkese daha fazla yarar sağlayacak olmamızdır. İlk örneğimize dönersek, 100 poundu isteyen beş kişi hakkında hiçbir şey bilmediğimi ve hepsini rasgele seçilecek bir kişiye vermekle beş kişi arasında eşit olarak dağıtmak arasında bir karara varmam gerektiğini düşünelim. Usul açısından iki karar da adildir, ama, öteki her şey eşit olduğunda, ilk 20 pound birisi için ek miktarlardan daha önemli olacağından, ikinci sonuç büyük olasılıkla daha iyi olacaktır. Örneğin, beş kişinin açlık çektiğini düşünelim: 100 poundun hepsini yalnızca birine verirsem, öteki dördü ölebilir. Bunun tersinin geçerli olduğu durumlar da vardır elbette – hayatta kalmak için 100 pounda ihtiyaç duyduğunuz ve 20 poundun yararsız olduğu durumlar. Bunu bilirsem, rasgele tek bir kişiyi seçmeliyim, çünkü böylece en azından herkese beşte bir hayatta kalma şansı verilmiş olur. Ama bu tür durumlar istisnadır. Genel olarak yararın eşit paylaştırılması daha iyidir ve aynı şey maliyetler için de geçerlidir – bunları mümkün olduğunca geniş çaplı bir biçimde dağıttığımızda, herhangi birinin çok kötü etkilenmesi olasılığını azaltırız.

Öyleyse, adil dağıtımın ilkelerinden biri eşitliktir ve kimi siyaset felsefecileri bunun *yegâne* ilke olduğunu öne sürmüşlerdir – adalet bir tür eşitliktir. Ama burada tam da adalet tanımındaki şekilsel ilkenin –aralarında bağlantılı farklar bulunmadıkça insanlara eşit muamele edilmelidir– herkesin aynı miktarda yarar görmesi ya da aynı miktarda maliyeti üstlenmesi gerektiği yönündeki asli ilkeyle karıştırıldığına inanıyorum. Çünkü sıklıkla insanlar arasında bağlantılı farklar *vardır*. Örneğin, ceza konusunda oldukça açıktır bu: masum ya da suçlu, park ihlali yapan kişi ya da seri katil, herkesin bunlara bağlı olmaksızın aynı cezayı alması gerektiğini kimse düşünmez. Ve yararların dağıtılmasında da aynı şey geçerlidir.

İnsanlara aynı şekilde muamele edilmemesi için geçerli nedenlerden biri, *gereksinimlerinin* farklı olmasıdır. Aç ya da hasta kişilere iyi beslenen ve sağlıklı kişilerden daha fazla kaynak verilmesine kimse itiraz etmez; en azından, sorumsuz davranarak kendi muhtaçlıklarını kendileri yaratmamışlarsa. Ne var ki, adaletin bunu gerektirdiğini herkes kabul etmez. Muhtaçlara yardım etmenin hayırseverlik meselesi olduğunu yönünde köklü bir gelenek vardır; yani, insanların teşvik edilmeleri gereken, ama şart olmayan bir şeydir. Lorenzetti büyük olasılıkla bu görüşü benimserdi. Adalet figürlerinden ikisinde de yoksullara sadaka verme eğilimi görülmez. Bu iş, kucağında muhtaç insanlara dağıtılacak altın sikke tepsisiyle oturan Cömertlik figürüne bırakılmıştır. Ne var ki, önceden küçük topluluklara –dini cemaatler, zanaat loncaları vb.– ayrılmış sorumlulukları devlet üstlenmeye başladıkça, gereksinim, toplumsal adalet fikrinin önemli bir unsuru olmuştur. Temel yiyecek ve

giyecek, yeterli sağlık hizmetlerine erişim gibi gereksinimlerini karşılamaya yetecek gelire her vatandaşın sahip olmasını devletin garantiye alması beklenir.

Ama gerçek gereksinimlerin insanların adalet adına bulunabilecekleri öteki taleplerden ayrılması mümkün müdür? Kimi eleştirmenler, gereksinimleri, adaletin bu gereksinimleri karşılamamızı gerektirdiğini söylersek belki de toplumun tüm kaynaklarını yutacak bir tür kara deliğe benzetirler. Öyleyse, muhtaç olmak ne demektir? Temel bir şeyden yoksun olmak demektir; bu temel şeyi kısmen ait olduğunuz toplumun standartları belirler. Dünyanın her yerindeki insanlar açısından yaşamsal önem taşıyan bedensel yetilerle ilgili olduklarından, bazı gereksinimler evrenseldir – insanların yeterince beslenmek için her gün belli miktarda kalori almaları, hastalık kapmamak için temiz suya erişimlerinin olması gerekir. Ancak, kişinin içinde yaşadığı toplumdaki beklentilere bağlı olduklarından, bazı gereksinimler daha değişkendir. Herkesin düzgün biçimde giyinebilmesi gerekir, ama düzgün giysi sayılan şey bir yerden ötekine değişir. Herkesin hareketli olması –bir yerden ötekine hareket edebilmesi– gerekir, ama hareketin boyutu ve biçimi de benzer şekilde değişir. Öyleyse, gereksinimler, kişinin ait olduğu toplumda düzgün bir yaşam sürmesi için karşılanması gereken şartlar kümesidir. Bir dereceye dek topluma bağlıdır, ama eleştirmenlerin öne sürdüğü gibi tümüyle öznel değildir. Ekonomik açıdan gelişmiş toplumlarda her vatandaşın gerçek gereksinimlerinin karşılanıp yine de başka amaçlara bol bol kaynak ayrılması mümkündür – gerçekten de, bu toplumlarda, bu yönde bir siyasi iradenin mevcut olması durumunda, her

yerdeki (yerel olarak tanımlanmış) gereksinimleri karşılayacak kaynaklar vardır.

Eşitsiz gereksinim eşitlikten bir yönde ayrılmak için bağlantılı bir nedense, eşitsiz liyakat ya da hak ediş de bizi eşitlikten farklı bir yönde uzaklaştırır. Burada da bir şeyi hak etmenin ne anlama geldiğini sormalıyız. Yaptıklarınızın karşılığında belli bir muamele gerektirecek bir şekilde hareket etmek anlamına gelir. Kişi, başkalarının bir şekilde takdir edecekleri bir şekilde davranması, örneğin, başkalarına yarar sağlayacak bir projeye zaman ve çaba harcaması karşılığında kendi lehinde bir muameleyi –bir armağan, bir gelir, bir ödül– hak eder; eylemleri kötü olduğunda, örneğin, başkalarına zarar verdiğindeyse aleyhinde muameleyi hak eder – utanç ya da ceza. Hak etme temeliniz vakadan vakaya değiştiğinden, kişinin hak etmek için ne yapması gerektiği konusunda daha belirgin bir şey söyleyemeyiz. Ne var ki, hak etmeyle sorumluluk arasındaki bağın altının çizilmesi yararlı olacaktır. Neyi hak ettiğimiz, sorumlu olduğumuz eylem ya da işlere bağlı olmalıdır; bu nedenle, kişi, örneğin, zarara yol açan davranıştan sorumlu olmadığını göstererek, cezadan kaçabilir – diyelim ki, o şekilde davranmaya zorlandıysa ya da akıl hastasıysa. Aynı şekilde, niyet etmediğimiz ve öngöremeyeceğimiz eylemlerin sonuçları için paye talep edemeyiz. Bir yabancının hayatını kurtarırsam, ödüllendirilmeyi –en azından, içten gelen bir teşekkürü– hak ederim, ama yolda aceleyle yürürken kabaca onu itersem ve bu da rastlantı eseri bir suikastçının kurşunundan kurtulmasını sağlarsa, bu tür bir şeyi hak etmem. Hayatını kurtarmak gibi bir niyetim olmadığına göre, bunun sorumluluğunu üstlenemem.

Hak etme çoğu insanın adalet anlayışında merkezi bir role sahiptir, ama gereksinim ilkesi gibi bu da çeşitli çevrelerin saldırısına uğramıştır. Eleştirmenler, sık sık, büyük gelir ve servet eşitsizliklerini gerekçelendirmekte kullanılabileceğini öne sürerler; yüksek ücretli kişilerin topluma büyük katkıda bulunduklarını ve maaşlarının da yaptıkları karşılığında uygun bir ödül olduğunu iddia etmeye hevesli oldukları kesinlikle doğrudur. Ama, hak etme fikrinden çok, katkı boyutunu ölçmenin doğru bir yolunu bulma sorunudur bu belki de. Daha felsefi bir itiraza göreyse, insanlar davranışlarından asla hak etmeye ilişkin iddiaları gerekçelendirecek kadar güçlü bir anlamda sorumlu değildirler. Kişinin performansının ardına bakıldığında, bizzat kişinin ötesine geçen sayısız neden bulursunuz. Belli kapasitelerle ve, örneğin, şu şekilde değil de bu şekilde davranmayı seçme eğilimi dahil, belli eğilimlerle doğmuştur ve bazı eğilimler de ona ailesince aşılanmıştır; bu nedenle, iyi davranışın "payesi" ya da kötü davranışın "suçu" aslında genlerine ya da ebeveynlerine yönlendirilmelidir. Hak etmeye dair bu itiraz, kişisel sorumluluk konusunda, burada ele alamayacağım bazı temel soruları gündeme getirir, ama bu fikirden tümden vazgeçmenin ne kadar radikal bir adım olacağını belirtmenin yararlı olacağını düşünüyorum. Öteki insanları övmeyi ya da suçlamayı, ödüllendirmeyi ya da cezalandırmayı tümden kesseydik, toplumsal etkileşimlerimiz çok temel bir şekilde değişirdi – hatta onlara *insan* olarak muamele etmeyebilirdik. Bunun farkına vardığımızda, asıl meselenin adalet anlayışımızda hak etmenin bir rol oynayıp oynamaması değil, ne büyüklükte bir rol oynaması gerektiği olduğunu görebiliriz. Özellikle de gelir

ve servet gibi maddi kaynakların dağıtımını yönetmesine ne dereceye dek izin verilmelidir?

Gereksinim ve hak etme, bize, adaletin insanlara farklı davranmamızı gerektirebilmesi için iki temel neden verir. Bu kadar temel nitelikte olmayan başka nedenler de vardır. Örneğin, insanlar, sık sık, kendilerine nasıl muamele edileceği konusunda, gereksinimle de hak etmeyle de ilgisi bulunmayabilecek meşru beklentilere kapılırlar ve kimi zaman adalet bu beklentileri karşılamamızı gerektirir. Vaat ve sözleşme bunun bariz örnekleridir. İlk örneğime dönersek, şu anda karşımda duran beş kişiden birine 100 pound vermeyi vaat etmiş olabilirim; bu da paranın tamamını ona vermem için yeterince iyi bir neden olabilir. Özel muameleyi gerekçelendiren öteki nedenler arasında iade ya da tazmin olabilir. Hakkı olan bir yarardan haksız yere mahrum bırakılmış biri, o yararın kendisine iade edilmesini ya da, bu olmazsa, eşdeğerde başka bir şeyin verilmesiyle tazmin edilmesini talep eder. (Beklentilerin zaten özünde adil bir bağlamda oluştuğunu varsaydıklarından, bu nedenleri o kadar temel nitelikte saymıyorum.) Bir kez daha, adaletin karmaşık bir mesele olduğunu, birine hakkını teslim etmek sayılan şeyin büyük oranda bağlamla belirlendiğini görüyoruz.

Şu ana dek adalete genel terimlerle baktım ve yönetimlerin adaletin teşvikinde üstlendikleri rolü özel olarak ele almadım. Bu bölümün geri kalan kısmında *toplumsal* adalet fikrini irdelemek istiyorum – yarar ve maliyetlerin tüm topluma adil dağıtılmasını garantiye alacak toplumsal ve siyasi kurumlar kümesini oluşturabileceğimiz fikrini. İlk olarak 19. yüzyıl sonlarında ortaya çıkan bu fikir, tüm

20. yüzyıl boyunca siyasi tartışmanın merkezinde yer aldı. Devletin dağıtım meselelerine, önceki dönemlerde istense bile mümkün olmayacak derecede yakından müdahil olmasını gerektirir. Aynı zamanda tartışmalı bir fikirdir: bu haliyle adalet fikrine yalnızca birkaç aşırı kuşkucu saldırmış olsa da, toplumsal adalet, kişisel özgürlüğü, özellikle de piyasa ekonomisinin gerektirdiği ekonomik özgürlüğü aşındıracağını düşünen liberter sağ başta olmak üzere birçok kesimin eleştirisine maruz kalmıştır.

Toplumsal adalete yönelik saldırıya biraz daha yakından bakalım. Avusturyalı ekonomist-felsefeci Friedrich Hayek gibi eleştirmenler, toplumsal adaletten söz etmenin bile temel bir hata olduğunu savunmuşlardır. Hayek'e göre, adalet temelde bireysel eylemlerin bir özelliğidir: bir eylem, toplumun üyelerinin birbirleriyle işbirliği yapabilmeleri için koyduğu genel bir kuralı ihlal ettiğinde adaletsiz olur – yani, örneğin, hırsızlığın adaletsiz olmasının nedeni, mülkiyeti koruyan bir kuralı ihlal etmesidir. Ama kaynakların –para, mülk, istihdam fırsatları vb.– toplum içerisinde nasıl dağıtıldığına baktığımızda, bu dağılımı adaletli olarak da adaletsiz olarak da tanımlayamayız, çünkü tek bir unsurun eylem ya da kararlarının değil, aralarından hiçbiri özellikle bu ya da başka bir dağılımı yaratmayı amaçlamamış olan milyonlarca farklı kişinin eylem ve kararlarının sonucudur.

Çağdaş dünyada toplumların ne denli karmaşık olduğu düşünüldüğünde, "toplumsal dağılım"ın tek bir dağıtıcı unsura atfedilemeyeceğini vurgulamakta Hayek elbette haklı. Ama çevremizde gözlediğimiz dağılım modelinin, genel hatlarıyla, bizim bilinçli ya da bilinçsiz olarak yarattı-

ğımız kurumlara –örneğin, mülkiyeti ve sözleşmeleri, vergilendirme sistemini, kamusal sağlık harcamaları düzeyini, eğitimi, konut olanaklarını, istihdam politikalarını vb. yöneten mevcut kurallara– dayandığını gözden kaçırıyor. Bunların hepsi siyasi kararla değiştirilebilecek kurumlar; bu nedenle, her şeyi olduğu gibi bırakmak, mevcut kaynak dağılımını kabul etme kararına eşdeğerdir. Üstelik, önerilen kurumsal bir değişimin etkisinin ne olacağını, yine tam ayrıntısıyla olmasa da, genel hatlarıyla anlayabiliriz. Bu açıdan, kaynakların toplumdaki dağılımı –kimin hangi yararları elde edeceği, gelirlerin ne yaygınlıkta dağılacağı vb.– demokrasi içindeki kolektif denetimimize tabidir. Dolayısıyla, adil bir toplumsal kaynak dağılımının nasıl olacağını –toplumsal adaletin bizim ne yapmamızı gerektireceğini– sormak son derece mantıklı olacaktır.

Ne var ki, toplumsal adaletin peşine düşmemiz gereken bir şey olduğu anlamına gelmiyor bu. Hayek'in ikinci iddiasına göre, kaynak dağılımını tercih ettiğimiz dağılım adaleti ilkesine uygun hale getirmeye çalıştığımızda ekonomik özgürlüğü yok eder ve, böylece, altın yumurtlayan tavuğu kesmiş oluruz. Hayek'in, üretim ve değiş tokuşu örgütlemenin en etkili yolunun piyasa ekonomisi olduğunu ve başka bir alternatifin ekonomik açıdan gelişmiş toplumların yaşam standartlarında katlanılamaz bir gerileme içereceğini öne sürerken haklı olduğunu varsayalım. Bu durumda, toplumsal adaletin peşine düşmek piyasa ekonomisine sırt çevirmeniz anlamına mı gelir, yoksa, doğru şekilde biçimlendirilmiş ve yanı sıra başka kurumların da işlediği bir türüyle olsa da, piyasa ekonomisi *aracılığıyla* bu amacın peşine düşülmesi mümkün müdür?

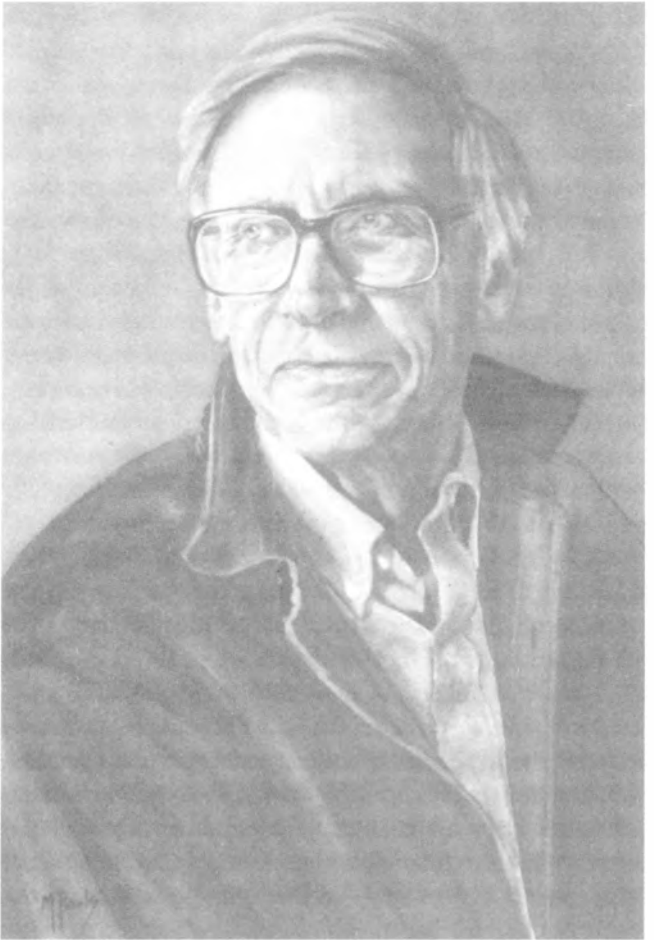
Bu noktada, toplumsal adalet fikrinin farklı yorumlarına bakmalıyız. Marksistlerin ve II. Bölüm'de gördüğümüz bazı toplulukçu anarşistlerin benimsediği en radikal versiyon, toplumsal adaleti eşitlik ve gereksinim ilkelerine indirger. Bu düşünüşe göre, adil bir toplum, üyelerin her birinin yetenekleri elverdiğince katkıda bulunduğu, ama kaynakların gereksinime göre dağıtıldığı ve fazlanın eşit olarak paylaşıldığı bir toplumdur. Burada, insanların teşvike ihtiyaç duydukları ya da katkıları karşılığında maddi ödülü hak ettikleri fikrine yer yoktur. Böyle bir toplum var olabilir mi? Küçük ölçekte olabilir kuşkusuz. Üyelerin kendi aralarında bu radikal biçimiyle toplumsal adaleti uyguladıkları pek çok topluluk örneği bulabiliriz. Bu toplulukların çoğu din temelliydi ve üyelerin her birinin kişisel bir ödül beklemeden topluluk yararına çalıştığı sistemin sürdürülmesinde dini otoriteye dayanıyordu, ama aynı hedefe ulaşmış laik topluluklar da –başta İsrail'deki kibbutzim– vardır. Bu topluluklar en azından kendi içlerinde piyasayı ortadan kaldırdılar. Kimi zaman yapılan tanımlamayla "ahlaki teşvik"e dayanıyorlardı – insanlar ya yapmaları gerektiğine inandıkları ya da komşularının bakışlarını üzerlerinde hissettikleri için katkıda bulunuyorlardı.

Buradaki soru, bu tür bir toplumsal adaleti büyük bir toplumun uygulayıp uygulayamayacağıdır. Küçük bir toplumda olabilecek gayri resmi insan davranışı koordinasyonu burada sağlanamaz – ekonomi ya piyasa temelli olmalı, insanlara başkalarının tükettiği kaynakları üretmeleri için teşvik verilmeli ya da devlet yönetiminde olmalı, nelerin üretileceğini planlayan ve bireyleri bu plana göre yönlendiren merkezi bir otorite bulunmalıdır. Maddi

teşviklere dayanmayan, hem piyasa hem de merkezi planlama ekonomileri kuramsal olarak tahayyül edilebilse de, uygulamada bunun başarılmasının mümkün olmadığı görülmüştür (20. yüzyıl ortalarında, Çin ve Küba'daki komünist rejimlerde maddi olmayıp ahlaki teşvikler getirilmeye çalışılmış, ama iki örnekte de deney başarılı olamamıştır). Bu radikal biçimiyle toplumsal adaletin peşine düşülmesi, görünüşe bakılırsa, piyasanın ortadan kaldırılmasını ve toplumun oldukça farklı, toplulukçu bir temelde yeniden yapılandırmasını gerektirmektedir.

Ancak birçok demokratik sosyalistin ve ayrıca birçok çağdaş liberalin benimsediği, bu kadar radikal olmayan bir toplumsal adalct görüşü dc var. Bu düşünüşe göre, toplumsal adalet, bazı toplumsal yararların eşit olarak dağıtılmasını gerektirir – özellikle de oy kullanma ve konuşma özgürlüğü gibi eşit vatandaşlık haklarının. Bazı yararlarsa gereksinim temelinde dağıtılmalıdır; böylece, herkese uygun bir gelir, barınma ve sağlık hizmetleri olanağı vb. garanti edilecektir. Ama insanların daha büyük bir pay edinmeye çalışmaları için eşit fırsat oldukça, öteki kaynakların eşitsiz biçimde dağıtılmasına da izin verir. Bu eşitsizlikler, hak etmeye dayanılarak, ya da insanlara çok çalışıp başkalarının istediği ürün ve hizmetleri üretmeleri için maddi teşvik sağlandığında toplumdaki herkesin yarar göreceği düşüncesiyle gerekçelendirilebilir.

Bu türde toplumsal adalete belki de en etkili yorumu getirmiş olan John Rawls, *Bir Adalet Teorisi* adlı kitabında, adil bir toplumun üç şartı karşılaması gerektiğini savunur. İlk olarak, üyelerinin her birine, herkese aynı özgürlükle tutarlı en kapsamlı temel özgürlükleri (oy hakkı gibi siya-



Resim 12. Son derece etkili olmuş *Bir Adalet Teorisi*'nin yazarı John Rawls.

si özgürlükler dahil) tanımalıdır. İkinci olarak, daha fazla avantaj sağlayan toplumsal konumlar –örneğin, yüksek ücretli işler– fırsat eşitliği temelinde herkese açık olmalıdır. Üçüncü olarak, toplumun en az avantajlı üyelerinin yararına oldukları gösterilebildiğinde –diğer bir deyişle, toplumun genel verimliliğini artıran ve böylece en diptekilere daha fazla kaynağın akıtılabilmesine olanak tanıyan teşvikler sunduklarında– gelir ve servet eşitsizlikleri meşrudur.

Rawls'un toplumsal adalet kuramı piyasa ekonomisine yer bırakır: üçüncü ilkesi, insanların çok çalışıp yeteneklerini en verimli şekilde kullanmaya teşvik edilmeleri için, piyasaya mal ve hizmet üreterek elde edebilecekleri kazancın en azından bir kısmını kendilerine saklamalarının gerekebileceği olasılığını içerecek şekilde formüle edilmiştir. Bu, Hayek'in, toplumsal adaletle piyasa özgürlüğünün çelişkili hedefler oldukları iddiasını sarsar. Öte taraftan, Rawls'un ilkeleriyle yönetilen bir piyasa ekonomisi, günümüzde çoğu liberal demokraside görülen ekonomik sistemlerden hayli farklı görünecektir.

Öncelikle, Rawls'un fırsat eşitliği fikri oldukça radikaldir. Avantajlı konumların seçim anında bu konumlar için en nitelikli görünen kişilere verilmesi yeterli değildir. Adaylar bu nitelikleri elde etmek için eşit fırsat bulmuş olmalıdırlar; yani, eşit yetenek ve eşit motivasyondaki kişilere doğum anından itibaren okulda ve başka yerlerde aynı şans tanınmış olmalıdır. Bu şartın mevcut toplumların herhangi birinde karşılanabilmekten çok uzak olduğu açıktır. Üstelik, Rawls'un genellikle "fark ilkesi" olarak adlandırılan üçüncü ilkesi, eşitsizliklere ancak en kötü

durumdakilere yarar sağlamaları durumunda izin verir. Uygulamada, devletler vergi oranlarını yararların sürekli olarak zenginden yoksula doğru yeniden dağıtılacağı şekilde belirleyeceklerdir; bu uygulama, daha iyi durumda olanların verimliliği düşmeye ve dolayısıyla vergi getirisi gerilemeye başlayana dek sürer. Demokratik rejimlerin çoğunda vergi rejimleri az çok yeniden dağıtım niteliği taşısa da, bu gerektirimi hiçbiri karşılayamaz. Vergiler tüm vatandaşlara uygun düzeyde sosyal hizmetin sağlanabileceği bir şekilde belirlenir, ama hiçbir yönetim, rivayete bakılırsa İşçi Partili Maliye Bakanı Denis Healey'nin söylediği gibi, "zenginleri ciyaklayana kadar ezme" yoluna başvuramaz.

Benim bakış açıma göre, toplumsal adalet kuramı Rawls'un ilk iki ilkesini içermeli –eşit özgürlük ve fırsat eşitliği– ama fark ilkesini iki başka ilkeyle değiştirmelidir. Bunlardan ilki, her vatandaşa düzgün bir yaşam sunmak için karşılanması gereken gereksinimler kümesi terimleriyle anlaşılacak garantili bir toplumsal asgaridir; daha önce de belirttiğim gibi, bu asgari sabit değildir, toplumdan topluma ve zamandan zamana değişir. İkincisiyse hak etme ilkesidir: gelir ve servet eşitsizlikleri farklı kişilerin göreceli katkılarıyla orantılı olmalıdır; bu katkı, öteki insanların gereksindikleri ve istedikleri mal ve hizmetleri üretmekteki başarılarıyla ölçülür. Rawls'un kuramı gibi, bu ilkeler piyasa ekonomisinden kurtulmayı içermez, ama devletin kapsamlı bir sosyal sistemi sürdürmesini ve piyasanın içerisinde işlediği hukuki çerçeveyi, insanların ekonomik katkılarıyla gelirleri arasında olabildiğince yakın bir bağ olacak şekilde uyarlamasını gerektirir. Bu da kapitalist ekonomilerin şu andaki işleyişlerinde büyük değişimler ge-

rektirir, zira mevcut mülkiyet ve miras kuralları, insanların şans, miras alınmış servet, şirketteki konum gibi –topluma katkılarıyla ilgisi bulunmayan– etmenler sayesinde büyük ödüller elde etmelerine olanak tanır. Toplumsal adalet arayışı, ekonomik işletmelerin dışarıdan hissedarlara değil, bu işletmelerde çalışanlara ait olduğu ve onlar tarafından kontrol edildiği, böylece kârların da asıl üreticiler arasında paylaştırıldığı bir tür piyasa sosyalizmine yöneltebilir bizi. Daha çok çalışan ve daha yetenekli bireylerin emeklerinin ödülünü elde etmesine olanak tanıdığından, Marx'ın ya da öteki radikal sosyalistlerin tercih ettikleri komünist ütopya değildir bu; yine de, en azından liberal demokrasiler söz konusu olduğunda, günün siyasi gündeminin çok ötesine taşır bizi.

Demokrasi gibi toplumsal adalet de henüz tamamlanmamış bir projedir. Siyaset felsefecisinin işi, kabataslak olarak, toz pembe hayaller kurmadan ya da anın siyasi gerçekliklerine fazlasıyla kapılmadan, adil bir toplumun neye benzeyeceğini bize söylemektir. Artık birçokları, devletin piyasa ekonomisini adaletin gerektirdiği şekilde düzenleme gücünü azaltan küresel gelişmelerin toplumsal adalet arayışına sekte vurduğunu düşünüyor. Bu soruya kitabın son bölümünde döneceğim. Ama önce, geleneksel olarak anlaşıldığı haliyle adaletin karşısındaki farklı bir meydan okumaya dönmek istiyorum – feministlerin ve çokkültürcülerin meydan okumalarına.

VI. Bölüm

FEMİNİZM VE ÇOKKÜLTÜRCÜLÜK

Kadınların ve azınlıktaki kültürel grupların konumuna ilişkin tartışmalar günümüzde Batı demokrasilerinde büyük siyasi ilgi çekiyor. Feministlerle çokkültürcüler, sık sık, onları ilgilendiren meselelerin –kişisel kimliğin doğasına, kamusal yaşamla özel yaşam arasına çizgi çekmenin mümkün olup olmadığına, kültürel farklılığa saygıya ilişkin meselelerin– önceki bölümlerde incelediğim otorite, demokrasi, özgürlük ve adaletle ilgili soruların yerini aldığını öne sürüyorlar. Siyasetin doğası gerçekten de değişti: artık yönetim kurumlarında olup bitenlerden çok, gündelik etkileşimlerinde bireyler –kadınlarla erkekler, siyahlarla beyazlar, Hıristiyanlarla Müslümanlar– arasında olanlarla ilgili. Dolayısıyla, siyaset felsefesinin yepyeni bir odakla yeniden yazılması gerekiyor.

Bu tür iddiaların abartılı olduğuna inanıyorum ve bu bölümde bunun nedenini açıklamaya çalışacağım. Feministlerle çokkültürcülerin gündeme getirdiği meseleler çok önemli elbette ve siyasete ilişkin düşünüşümüzü değiş-

tirmeli. Ne var ki, aciliyetlerini her zamanki kadar koruyan daha eski soruların yerini almamalı. Bunun yerine, bu sorulara yeni bir boyut kazandırıyorlar. Buradaki amacım, feminist ve çokkültürcü savların siyasi otorite, demokrasi, özgürlük ve onun sınırları ve de adalet konusundaki düşüncelerimizi ne dereceye kadar değiştirmesi gerektiğini irdelemek.

Bütünselliği korumanın yollarından biri, feminizmle çokkültürcülüğün siyasi tartışmanın merkezine yöneldikleri şartları sorgulamak. Ya da, soruyu tersine çevirirsek, kadınlarla erkekler arasındaki ilişkiler ve azınlıktaki kültürel grupların konumu siyasi düşünceye ilişkin eserlerde yüzyıllarca neden sürekli göz ardı edildi? Bunu ya devasa bir gözden kaçırma olarak görmek ya da toplumun baskın gruplarının bu tür meseleleri gündem dışı tuttuklarını savunmak çekici olabilir. Feminizm örneğine baktığımızda, geçmişte siyaset felsefesinin, kadının erkek karşısındaki ikincilliğinin doğal bir olgu olduğuna, kadınların toplumsal yaşamda oynayabilecekleri aktif bir rol bulunmadığına vb. kesin gözüyle bakan erkekler tarafından yazılmış olduğu elbette bir gerçek (kimi ender istisnalar vardı –bunlardan biri John Stuart Mill'di– ama sayıları pek azdı). Ama buna kesin gözüyle bakmalarının başlıca nedeni, kimsenin aksi görüşü savunmamasıydı. Geriye dönüp baktığımızda, onları şovenizmle suçlayabilsek de –ve bu yönde birçok kitap yazılmıştır–, bizim toplumumuzda feminist ve çokkültürcü savları bu denli ciddiye almamızı sağlayanın ne olduğunu sormak hem daha yararlı, hem de bir açıdan daha dürüstçe olacaktır. Öncellerimizin göremediklerini –örneğin, kadınların erkeklerle aynı kariyer fırsatlarına

sahip olmamaları için kesinlikle bir neden bulunmadığını– bizler nasıl görebiliyoruz?

Yanıtın, özgürlük ve adalet taahhütleri temeli üzerine kurulmuş, ama kadınlarla azınlık kültürlerinden insanlar söz konusu olduğunda bu taahhütleri hayata geçirmeyi şu ana dek başaramamış toplumlarda yaşamamız olduğuna inanıyorum. IV. Bölüm'de incelediğimiz belli sınırlar içerisinde herkesin hayatını seçtiği gibi yaşayabilmesi gerektiği, en derin inançlarımızdan biridir; herkesin, ya eşit hakların ya da eşit fırsatların verilmesiyle, eşit muamele görme hakkına sahip olduğu da bir diğer derin inancımızdır. Bu inançlar karşısında, toplumun bir kesitinin kişisel özgürlük alanının daha dar olması ya da mevcut toplumsal ve siyasi kurumlardan pek de eşit muamele görmemesi büyük bir siyasi kaygı konusu oluyor. Bu nedenle, örneğin, kariyerleriyle aile yaşamlarını uyumlu bir biçimde birleştirmek gibi erkeklere açık olan bir seçeneğin kadınlardan esirgenmesi ya da etnik azınlıkların iş piyasasında ötekilerden daha az fırsat bulabilmesi, toplumun tümüyle özgür ve eşit üyeleri gibi muamele görmedikleri anlamına geliyor. Kimi zaman, özellikle de feministlerin zaten ayrıcalıklı olanlar adına tartışma yürüttüklerinden yakınmak çekici olabiliyor. En üst düzey bir kent kurumunda çalışan bir kadının hisse senedi opsiyonları erkek çalışma arkadaşlarından milyonlarca dolar daha az olduğu için dava açtığını okuyor ve makul kıyaslamalı standartlara göre bu kadının durumunun zaten aşırı derecede iyi olduğunu düşünüyoruz. Bu tepki bir açıdan doğru olsa da, başka bir açıdan yanlış. Eşit muamele taahhüdünde bulunmuş bir toplumda ayrımcılığa uğrama deneyimini göz ardı ediyor; bu deneyim, kişinin

rahat bir yaşam sürmesine rağmen, kişi olarak değersizleştirilmesini içeriyor.

Feministler, kadınların yalnızca sözde ya da kısmi değil, tam bir özgürlük ve eşitlikten yararlanabilecekleri şekilde toplumu dönüştürmenin yollarını tartışıyorlar. Çokkültürcüler, üyeleri ayrımcılık gören ya da baskın çoğunlukça kültürleri küçümsenen etnik, dini ve başka grupların benzer taleplerini gündeme getiriyorlar. Her konum farklı çeşitlemelerle gündeme geliyor, ama bunlar arasında mekanik bir biçimde gezinmek yerine, feminizmle çokkültürcülüğün önceki bölümlerde belirtilen fikirlere sunduğu genel meydan okumayı irdelemek istiyorum.

Siyasi güç ve siyasi otorite meselesiyle başlayalım. II. Bölüm'de bu konuyu *devlet* otoritesine ilişkin bir soru olarak ele aldım – diğer bir deyişle, en azından modern toplumlarda siyasi otoritenin nasıl bir biçim alması gerektiğini sorduğumuzda, devletin nasıl oluşturulması gerektiğini sorduğumuzu varsaydım. Ama bu siyaset anlayışına birçok feminist meydan okumuştur. İnsanların birbirleriyle siyasi ilişkilere girdikleri kamusal küreyle ilişkilerin siyaset dışı olduğu özel küre arasına bir çizgi çizmenin olanaksız olmasa da sorunlu olduğunu savunmuşlardır. Diğer bir deyişle, siyaseti yaşamlarımızın her yönüne dokunan çok daha yaygın bir olgu sayıyorlar. Bu meydan okuma "kişisel olan siyasidir" sloganıyla özetlenir. Ve buna göre, siyasi otoriteden söz edeceksek, yalnızca devletlerin tebaaları üzerindeki otoritelerinden değil, erkeklerin kadınlar üzerindeki otoritelerinden de söz etmeliyiz.

Bu meydan okumayı güçlendiren, yalnızca geçmişte değil bugün de erkeklerin kadınlar üzerinde güç sahibi

oldukları yönündeki kuşku götürmez gerçektir. Bunu kısmen kadınları ekonomik açıdan bağımlı kılarak (kadınlar hayatta kalmak için eve ekmek getiren erkeklere bel bağlamak zorunda kalmışlardır), kısmen kadınların yaşamdaki, kendilerinin de kabul ettiği rolleriyle ilgili fikirleri yayarak ve kısmen de bildik fiziksel güçle –erkek buyruklarına uyulmaması durumunda şiddet tehdidi– yaptılar. Cinsiyetler arasındaki ilişkilere dair genel iddialardır bunlar ve bireysel olarak her erkeğin kadınları kontrol altında tutmak için bu üç yöntemin hepsini kullandığı ima edilmemektedir –öncelikle, kadınlar sık sık karşı koymak için yollar bulmuşlardır– ama, yine de, siyaset felsefesinde genellikle görünmez kalmış türde bir güce işaret ederler. Hobbes gibi siyaset felsefecileri, iktidar mücadelelerini ve bu mücadelelerin nasıl kontrol edileceğini yazarken, erkekler arasındaki ilişkileri düşünürler – cinsiyetler arasındaki ilişkiler meselesi zaten çözüme kavuşturulmuş gibidir.

Ne var ki, şimdi ille de bu ilişkileri siyasi olarak düşünmeye başlamamız gerekmiyor. Siyaset iktidarla –iktidara kim sahip olmalı, nasıl denetim altında tutulmalı– ilgili olsa da, her iktidar ilişkisi siyasi değildir. Bazı tanıdık örneklere bakalım – öğretmenin öğrencileri üzerindeki gücü, işverenin çalışanları üzerindeki gücü, bir generalin askerleri üzerindeki gücü. Örneklerin her birinde, ilk taraf, kısmen gönüllü olarak kabul edilen bir otoriteyi kullanarak, kısmen de talimatlara uyulmaması durumunda belli sonuçların oluşacağı tehdidiyle –ders sonrasında cezaya kalmak, kovulmak, askeri mahkeme– ikinci tarafın onun istediği şekilde davranmasını sağlayabilir. Öyleyse, bu ilişkiler neden siyasi değildir? Siyaseti insan yaşamının ayırıcı

bir parçası yapanın ne olduğunu düşünmeliyiz. İlk olarak, kararlar vermeyi ve bu kararları dayatmayı içerse de, kararların belli bir şekilde verilmesini içerir – farklı seslere ve farklı çıkarlara işitilme şansı verilmesini. İlle de demokratik değildir –kraliyet saraylarında siyaset olabilir– ve ille de ahlaki açıdan saf değildir – tartışma ve savlar kadar tehdit ve pazarlık da söz konusudur. Ama bir diktatörün başka seslere kulak vermeye ya da ilgili taraflara danışmaya gerek duymadan iradesini dayatabildiği yerde siyaset yoktur. İkinci olarak, siyasi otorite insan yaşamının her yönüne dokunma potansiyeline sahiptir. Siyasi otoriteye sınırlar getirebilsek ve getirmemiz gerekse de –IV. Bölüm'de gördüğümüz gibi, siyasi kararların artık müdahale edemediği kişisel özgürlük küreleri belirlemeliyiz–, tam da bu kürelerin belirlenmesi eylemi siyasi bir eylemdir. Ve siyaset aynı zamanda yaşamın farklı alanlarında bireysel olarak kişilerin hangi güçleri kullanabileceklerini belirlemekte başvurduğumuz yoldur. Öğretmenin öğrencileri üzerindeki otoritesinin nereye kadar uzanması, işverenlerle çalışanların hak ve yükümlülüklerinin ne olması, orduyu yönetirken generallerin neleri yapmalarına izin verilip nelere izin verilmemesi gerektiği birer siyasi karar meselesidir.

Siyasetin bu ayırıcı özellikleri varsa, siyasi otoriteye karşı feminist meydan okumayı farklı bir biçime sokabiliriz. Feministler, kadınlarla erkekler arasındaki ilişkiler konusunda, kendi içsel siyasi doğalarından çok, siyasetin bunlara *hitap etmedeki başarısızlığına* işaret ederler. Şu ana dek kurulduğu haliyle, siyasi otorite, cinsiyetler arasındaki mahrem ilişkiler için uygun parametreler belirlememiştir. Birçok açıdan başarısız olmuştur: Özellikle de ev içi şiddet



Resim 13. Kadın özgürlüğünün bedeli: süfrajet Emmeline Pankhurst, Buckingham Sarayı dışında tutuklanırken, 1914.

karşısında kadınlara yeterli fiziksel emniyet sağlamamış, yaşamın kimi önemli alanlarında kadınların erkeklerle eşit haklardan yararlanmalarını garantiye almamış ve kadınlara yeterli kişisel özgürlük temin etmemiştir (bunun ne anlama geldiğine birazdan bakacağım). Erkeklerin kişisel olarak kadınlar üzerinde güç kullanmalarına bu siyasi başarısızlıklar olanak tanımıştır ve bunun bariz nedenlerinden biri, yüzyıllar boyunca kadınların geleneksel anlamıyla siyasetten neredeyse tümüyle dışlanmış olmalarıdır.

Bu da bizi doğruca şu anda uygulandığı haliyle demokrasiye getirilen feminist ve çokkültürcü eleştirilere yöneltiyor, ama bunları irdelemeden önce özgürlük meselesine daha yakından bakmak istiyorum. IV. Bölüm'de gördüğümüz gibi, özgürlük, genellikle, içerisinde herkesin kendi hayatını nasıl yaşayacağına karar verme fırsatını ve yollarını bulabildiği korumalı bir eylem küresi olarak anlaşılır. Feministler bu fikre iki şekilde meydan okumuşlardır – çokkültürcüler de benzer savları dile getirmişlerdir. İlk olarak, kadınların özel küredeki özgürlüklerinin, siyaset felsefecilerinin genellikle varsaydıklarından çok daha az olduğunu savunmuşlardır. İkinci olarak, Mill'in tanımını kullanırsam, tümüyle kişinin "kendisiyle ilgili" görünebilecek davranışın aslında kadınların çıkarlarına zarar verebileceğini savunmuşlardır.

Özgürlüğün kişinin önünde açık seçenekler olmasını, ama aynı zamanda aralarında seçim yapabilme kapasitesini gerektirdiğini görmüştük. Geçmişte kadınların büyük çoğunluğuna açık seçenekler son derece kısıtlıydı. Evlenmek, çocuk yetiştirmek ve ya ev içinde ya da evle yakından bağlantılı sınırlı sayıda işte çalışmak dışında pek de seçenekleri yoktu. 20. yüzyıl, kadın özgürlüğünün bu dışsal

yönünde çarpıcı bir değişime tanıklık etti. Tüm meslekler en azından resmi açıdan kadınlara açılmakla kalmadı, kişisel ilişkiler küresinde de artık gerçek seçimler söz konusu oldu – evlenip evlenmemek, heteroseksüel ilişkilere girip girmemek, çocuk yapıp yapmamak vb. Bütün bu açılardan erkeklerle *eşit* özgürlükten yararlandıkları anlamına gelmiyor bu, çünkü, yine görmüş olduğumuz gibi, özgürlük farklı eylem yollarıyla ilişkili bedellerle de bağlantılıdır ve kadınlar, örneğin, hem kariyer yapmaya hem de çocuk yetiştirmeye karar verdiklerinde sıklıkla fazladan bedel ödemek zorunda kalmışlardır. Ne var ki, asıl zorlu mesele özgürlüğün içsel yönüyle ilişkilidir – seçme kapasitesiyle.

Feministler, kadınların toplumlarının kültürel normlarına uymaya artık fiziksel olarak zorlanmadıkları yerlerde bile köklü kültürel normların esiri olarak kaldıklarını savunmuşlardır. Bu normlar özellikle kadınların nasıl görünmeleri, nasıl davranmaları, erkeklerle ne tür bir ilişki kurmaları gerektiği gibi meselelerle ilgilidir. Kadın ruhuna yaşamın erken bir evresinde yerleştirilen bu normlara sonradan meydan okunması çok zordur. Kadınlar yaşamın birçok alanında –meslek, din, geniş bir anlamda yaşam tarzı– gerçek seçimler yaparlar elbette, ama neredeyse her zaman egemen kadınlık fikirlerinin çizdiği sınırlar içerisinde. Ve bunun zararlı sonuçları olabilir – örneğin, fiziksel görünüm takıntısı yeniyetme kızlarda anoreksiyaya yol açabilir, kadınlarla erkeklerin ev içi rollerine ilişkin inançlar kadınların ev işlerinde acımasızca adaletsiz bir işbölümüne boyun eğmelerine neden olabilir vb.

Bu meselenin ele alınmasını bu denli zorlaştıran, feministlerin de kendi aralarında anlaşamadıkları başka bir

soruyla iç içe geçmesidir: kadınlarla erkeklerin doğaları temelde aynı mıdır, yoksa yaşamlarını sürdürme tercihlerinde tezatlar olması anlamına gelecek derin farklar mı vardır? İkincisi doğruysa, kadınlar belli kültürel normlara uymaya karar verdiklerinde hemen bu seçimlerin yapay olduğunu varsaymamalıyız. Örneğin, yeniyetme kızları kendilerini açlığa mahkûm etmeye yönelten normları kabul etmemiz gerektiği anlamına gelmiyor bu. Ama fiziksel görünüşlerine erkeklerden daha fazla önem vermenin kadın doğasının parçası olması en azından mümkün; bu durumda, yaşamın bu alanında yaptıkları seçimlerin erkeklerin seçimlerinden farklı bir model izlemesi özgürlüklerine zarar vermez.

Seçimde erkeklerle kadınlar arasında gözlenen farkların yalnızca değiştirilebilecek kültürel normların mı sonucu olduğuna, yoksa cinsiyetlerin donanımına işlemiş farkları mı yansıttığına nasıl karar verebiliriz? Bu öylesine karmaşık bir mesele ki, izlenecek en bilgece yol, John Stuart Mill gibi agnostik kalmak olabilir. Mill'in (20. yüzyıl öncesinde feminist siyaset felsefesinin ender örneklerinden biri olan) *Kadınların Köleleştirilmesi*'nde yazdığı gibi:

Yalnızca birbirleriyle hali hazırdaki ilişkilerinde görülebildikleri sürece, iki cinsin doğalarını bilen birinin olduğunu ya da bunun bilinebileceğini reddediyorum. Toplumda erkekler kadınsız ya da kadınlar erkeksiz görülmüş olsaydı, veya kadınların erkeklerin kontrolünde olmadıkları bir kadın ve erkek toplumu olsaydı, ikisinin doğalarına içsel olabilecek zihinsel ve ahlaki farklar hakkında bir şeyler bilinebilirdi.

Bu kanıttan yoksun olduğumuzdan, dışsal özgürlük şartlarının kadınlarla erkekler için aynı olmasını –önle-

rinde açık olan fırsatların ve bu fırsatları kullandıklarında oluşacak bedellerin aynı olmasını– garantiye almak için iyi nedenlerimiz var. Bunun ötesinde, kadınlarla erkeklerin nasıl davranmaları gerektiğine ilişkin baskın kültürel normların egemenliğini kırmaya da çalışmalı mıyız, yoksa, bunun yerine, geleneksel olarak dişil normlara geleneksel olarak eril normlar kadar değer verilmesini mi garantiye almayı denemeliyiz? Dediğim gibi, bu, bizzat feministler arasında şiddetli bir tartışma konusudur.

Kültürel azınlıklar da –dini ya da etnik kimlikleri toplumlarının çoğunluğundan farklı olan gruplar– kişisel özgürlüklerin önündeki bariyerlerle karşı karşıyadırlar. Modern liberal toplumlarda çoğunluk üyeleriyle aynı resmi eğitim ve kariyer fırsatlarına sahip olsalar da, bu seçenekleri kullanmanın genellikle özel bedelleri vardır. Örneğin, iş olanakları azınlık gruplarının şartlara uymakta zorlanacağı şekilde belirlenebilir – dini ya da geleneksel giyim kurallarıyla çelişen kıyafet gerektirimleri olabilir, çalışma haftası dini uygulamalarla uyumsuz bir şekilde düzenlenebilir, örneğin, Şabat gününde çalışmaları istenebilir vb. Çokkültürcüler fırsatların resmi anlam dışında da eşit hale getirilmesi gerektiğini savunmaktadırlar. Buradaki sorun, bedellerin seçim meselesi gibi görünebilmesidir. Dini nedenlerden ötürü, diyelim ki, domuz eti yememeyi seçmem özgürlüğüme kısıtlama değildir: kısıtlamayı kişinin kendisi dayatmıştır. Öyleyse, belli bir şekilde giyinmekte ısrar edersem, birçok işverenin bana iş teklifinde bulunmamasının nesi farklı? O şekilde giyinmemeyi seçebilirim.

Bu sorunu incelemek için, kıyafet kuralının ya da hatta herhangi bir iş tanımının düşündüğümüz iş için temel ni-

telikte olup olmadığına karar vermeliyiz. Kimi durumlarda kıyafet şartı güvenlik nedenlerinden ötürü dayatılabilir. Kimi durumlardaysa estetik kaygılar söz konusu olabilir – örneğin, oyuncularla dansçılar yapım tasarımcısının seçtiği kostümleri giymeye hazır olmalıdır. Ama kural gelenekten öteye geçmiyorsa, kültürel azınlıklar, bu kural terk edilmedikçe ya da gevşetilmedikçe kendi meslek seçimi özgürlüklerinin sınırlandırıldığını meşru olarak öne sürebilirler. (Kendi kıyafet zorunluluklarının derin kültürel köklere dayandığını ve bu nedenle bu zorunluluğu ihlal etmenin söz konusu birey için yüksek maliyetli olacağını da göstermelidirler elbette).

Öyleyse, feminist ve çokkültürcü meydan okumalar, özgürlük fikrini değil, ama insanların kendi yaşam yollarını seçmekte gerçekten özür olacakları şartlara ilişkin anlayışımızı gözden geçirmeye zorlayabilir bizi. Özgürlüğün sınırlarına baktığımızda da aynı durum geçerli olur. IV. Bölüm'de, başkalarına yalnızca rencide edici görünen ve, dolayısıyla, Mill'in tanımına göre, "ötekiyle ilgili" olmayan davranışların etkilenen kişileri de sonuçta kendi davranışlarını değiştirmeye zorlaması durumunda, bundan daha fazlası olabileceğine örnekler vermiştim. Feministlerle çokkültürcüler bu savı daha ileriye taşımak isteyebilirler. Örneğin, kadınlarla kültürel azınlıkların özellikle de popüler medyada betimleniş biçiminin genel olarak gördükleri muamele üzerinde önemli etkileri olabileceğini öne süreceklerdir. Diyelim ki, kadınların seks objesi olarak temsil edilmeleri ya da siyahların suçlu veya uyuşturucu satıcısı olarak betimlenmeleri, işe eleman alan ya da terfi kararları veren kişilerin davranışlarını belki de bilinçdışı düzeyde

etkileyecektir. Buradaki ima, ifade özgürlüğünün önceden düşündüğümüzden daha fazla kısıtlanması gerektiğidir. Kırılgan grupların çıkarlarına zarar veren ifadeler engellenmelidir. Kimi feministler bu nedenden ötürü pornografinin yasaklanması çağrısında bulunmuşlardır; dini azınlıkların temsilcileri, Salman Rushdie'nin *Şeytan Ayetleri* adlı kitabını yayımlamasından sonra bazı Müslümanların yaptığı gibi, dinleri hakkındaki aşağılayıcı beyanları yasaklayan küfür yasaları getirilmesini savunmuşlardır.

Bu talepler, bireysel özgürlüğe derinden bağlı toplumlarda sorun yaratır. Ne de olsa, özgürlük tam da insanların geleneklere meydan okumalarına, şok ve öfke yaratmalarına ve böylece başkalarının mevcut inançlarını sorgulamalarını sağlamalarına olanak tanıdığı için değerli değil midir? Bir grup insanı rencide eden ifade ya da davranışlara yol verip, sonra da başka bir grubu rencide eden ifade ya da davranışı yasaklamaya nasıl kalkışabiliriz? Bazılarını rencide etmekle birlikte, özgürleştirici ifade biçimleriyle yalnızca rencide edici ifade biçimleri arasındaki çizginin çizilmesi zor olduğundan, hukukun bu alanda kör bir araç olduğu –kamusal alanlardaki ırkçı konuşmalar gibi aşırı örnekler istisnasıyla, hangi ifadenin kabul edilebilir olup hangisinin olmadığını genel olarak insanların kendi başlarına yargılaması gerektiği– sonucuna varabiliriz. Bu yaklaşım, farklı kültürel arka planlardan gelenlerin neleri rencide edici ya da hakaret saydıklarının daha fazla farkına varılabilmesini sağlayabilecek kamusal tartışmaları dışlamaz. Çokkültürlü bir toplumda öteki grupların kültürel değerlerine saygı önemli bir değerdir. Aynı zamanda, felç edici siyasi doğruculuğa düşülmemesi de önemlidir. Kül-

türlerin özgürlük ve eşitliğe –özellikle de kadının özgürlük ve eşitliğine– düşman unsurlar içerdiği durumlarda, rencide edici bile olsa, bunu tüm gücümüzle söylemekte duraksamamalıyız.

Şimdi, demokrasi meselesine döneceğim. Evrensel oy hakkının bulunduğu ülkelerde, hem feministler hem de çokkültürcüler için önemli bir mesele, yasama meclislerinde kadınların ve kültürel azınlık temsilcilerinin görece eksikliği olmuştur. Bu neden önemli olsun? Öte tarafta, temsilcilerin seçmenlerin tamamı tarafından seçildiği ve onlara karşı sorumlu olduğu, bu nedenle, gerçekte mevcut kadın ve azınlık temsilci sayısı çok az olsa bile, çıkarlarının onları temsil eden (beyaz) erkekler aracılığıyla temsil edileceği savunulur. Diğer bir deyişle, önemli olan kimin Parlamento ya da Kongre'ye seçildiği değil, hesap verebilirlik mekanizmalarıdır.

Bu yanıt, şu andaki haliyle demokrasilerde seçilmiş temsilcilerin, seçmenlere telaffuz etme şansının hiç verilmediği meselelerde karar almakta fazlasıyla özgür oldukları gerçeğini göz ardı etmektedir. III. Bölüm'de demokrasiyi derinleştirmenin, karar alma mekanizmasına halkı daha fazla katmanın yollarını tartışmıştım; bu olursa, onları kimin temsil ettiği gerçekten de daha önemsiz olabilir. Ama şu andaki başat ve kadınlarla azınlıklıkların temsilini artırma yönündeki sava göre, bu gruplara ait olmayanların, ait olanların bakış açılarını ve çıkarlarını tam olarak kavramasının çok zor olduğu kimi önemli meseleler var. Dolayısıyla, örneğin, işte ayrımcılık davasıyla ilgili olarak, dini uygulamalar hakkındaki bir soru Parlamento'ya ya da Kongre'ye gelirse, söz konusu grup açısından uygulama-



Resim 14. İngiltere'nin Bradford kentinde *Şeytan Ayetleri*'ni yakan Müslümanlar, 1989.

nın anlamını, merkeziliğini vb. açıklayabilecek insanların olması önemlidir. Analık izni ya da çocuk bakımı gibi, kadınları özellikle ilgilendiren meseleler için de aynı durum geçerlidir.

Temsilin nüfus içerisindeki sayıyla doğrudan orantılı olması şart değildir. Önemli olan, her kayda değer bakış açısının yasama organında yeterli temsil bulmasıdır. Demokrasinin ilgili tüm kişiler arasındaki açık bir tartışmayla siyasi kararlara varılması olduğu yönündeki tanımım bizi buraya getiriyor. Burada, ilgili kişilerin öteki tarafın savlarını dinlemeye, adil standartları kullanarak tartmaya ve kendi görüşlerini buna göre değiştirmeye istekli oldukları varsayılıyor. Demokrasi her zaman böyle işlemez elbette, ama olabildiğince böyle işlemesi, özellikle de azınlık grupları için önemlidir. Onlar ne de olsa azınlıktır. Herkes yalnızca kendi kesiminin çıkarına göre oy kullanırsa, azınlıkların kaybetmesi kaçınılmazdır. Tartışmanın gücü onların yegâne silahıdır.

Kararların mantıklı bir tartışma yoluyla alınması fikrinin sistemi bu türde tartışmada zaten usta olanların lehine çevirdiğini öne süren kimi feministler ve çokkültürcüler bu görüşü sorgulamışlardır. Kadınların ve azınlık gruplarının savlarını öne sürmek için daha ateşli konuşma biçimlerinden yararlanmaya ihtiyaç duyabileceklerini savunuyorlar; ayrıca, belli meselelerin en fazla çıkarı bulunan gruplara ayrılması ve, böylece, üreme haklarına ilişkin meselelerin –kürtaj, doğum kontrolü vb.– yalnızca kadınların kararına bırakılması gerektiğini öne sürüyorlar. III. Bölüm'de, genel azınlık sorunlarıyla bağlantılı olarak, demokrasilerin, tam da azınlıkları herhangi bir anda hasmane çoğunluk-

lara karşı korumak için, anayasada belli temel haklara yer vermeye hazır olmaları gerektiğini savunmuştum. Ayrıca, federal sistemlerdeki gibi, farklı meseleleri ele almak için ayrı seçim bölgeleri yaratmanın demokratik gerekçelere dayandırılabileceğini öne sürmüştüm. Ne var ki, buradaki sorun, kadınları ve azınlık gruplarını derinden kaygılandıran meselelerin birçoğunun aynı zamanda öteki gruplar için de hayli önemli olmasıdır. Kürtaj buna bariz bir örnektir. Her ne kadar kürtajın yalnızca kadınları ilgilendiren bir mesele olduğunu düşünmek çekici görünebilse de, ruhu olan bir insanı yok etmeyi içerdiğine inanmalarından ötürü, özellikle dini grupları da derinden kaygılandırdığı açıktır. Kişi dinsel temelli bütün öteki kültürel talepleri aynı şekilde göz ardı etmeye hazır değilse, bu kaygı çılgınlık sayılıp göz ardı edilemez. Öyleyse, ilerlemenin tek yolu, münazara ve tartışma yoluyla, kürtaj konusunda zıt taraflar için en azından asgari düzeyde kabul edilebilir bir konum belirlemeye çalışmaktır; bu da, karar alacak organda tüm bakış açılarının temsil edilmesinin öneminin altını çizer.

Bu bölümde son olarak adalet konusuna geliyoruz: feministlerle çokkültürcüler egemen toplumsal adalet fikirlerine nasıl meydan okudular ve bu meydan okumalara nasıl tepki vermeliyiz? Burada iki meseleye odaklanmak istiyorum: ev içi adalet –aile yaşamında kadınlarla erkekler arasındaki adalet– ve pozitif ayrımcılık – yükseköğrenim ve iş piyasasına erişimde kadınlarla etnik azınlıkları kayıracak şekilde tasarlanmış önlemler.

Önceki bölümde de işaret ettiğim gibi, toplumsal adalet, toplumsal ve siyasi kurumların yararlarla maliyetleri bireyler arasında dağıtma biçimiyle ilgilidir. Geleneksel

olarak, odak noktası mülkiyet ve vergilendirme sistemi, sağlık hizmetleriyle eğitimin kamusal düzeyde sağlanması vb. olmuştur. Ama dikkatimizi bu kamu kurumlarının dağıtım etkileriyle sınırlandırabilir miyiz? Feministler aile biriminin içerisinde olup bitenlere de bakmamız, *burada* yararlarla maliyetlerin nasıl dağıtıldığını görmemiz ve, ayrıca, bunun daha geniş çaplı olarak iş, gelir vb. dağılımındaki etkisini görmemiz gerektiğini savunuyorlar. Özellikle de, ev içi adalet olmadığında kadınlara toplumsal adaletin asla sağlanamayacağını söylüyorlar.

Tarihsel olarak ailenin kadına haksızlık ettiğini günümüzde birçokları kabul edecektir – onları, az çok, evde pek az iş yapmakla kalmayıp, eve ekmek getiren kişi statüleri sayesinde ailenin mali durumunu kontrol eden erkek akrabalarının insafına bıraktığını. Ama artık kadınlar kamusal kürede özgürlüklerini kazandıklarından –hukuki haklar, siyasi haklar ve işgücü piyasasına eşit erişim olanağı kazandıklarından– ev iç bağlamlarda kadınlarla erkekler arasındaki ilişkiler de kökten değişmiş gibi görünebilir: artık eşitlik terimleriyle etkileşiyorlar. Diğer bir deyişle, kadınlar için (bildik anlamda) toplumsal adalet sağlandığında, aile içi adalet de bunu izleyecektir. Ama bu iyimser inanç uygulamada gerçeğe dönüşmedi: kadının konumu birçok açıdan kuşkusuz gelişti, ama başta ev işlerinin kadınla erkek arasındaki paylaşımı olmak üzere hâlâ büyük bir eşitsizlik söz konusu. Her iki partnerin de tam zamanlı çalıştığı durumlarda bile kadınlar ev işlerinde hâlâ aslan payını üstleniyorlar. Bu işlerin külfetli olduğu varsayımıyla (evi temizlemekten ya da ütü yapmaktan gerçekten hoşlanan var mıdır?), bu durum adaletsiz görünüyor.

Çocuk doğduğunda neredeyse her zaman kariyerlerine erkeklerden daha uzun süre ara vermeleri, iş piyasasına sıklıkla yarı zamanlı işlerle dönmeleri ya da her halükârda terfi basamaklarını erkek muadillerinden daha yavaş tırmanmaları gerçeği de kadınlar için bir dezavantaj. Sıklıkla gözlenen, kadınların sistematik olarak erkeklerden daha az kazanmaları ve çeşitli mesleklerin en tepesinde daha az temsil edilmeleri (kadın genel müdür, yargıç, profesör vb. sayısı pek azdır) gerçeğinde açık cinsel ayrımcılık kadar bunun da etkisi var gibi görünüyor.

Ama kadınlarla erkeklerin kimi açılardan sonuçta eşitsiz yerlerde bulunmaları nedeniyle bunun bir adaletsizlik olduğu sonucuna varmakta acele etmemeliyiz. Ne de olsa, kimi eşitsiz sonuçlar yine de adildir – örneğin, insanların yaptıkları farklı seçimleri yansıttıklarında. Bu nedenle, biraz önce sunduğum kanıtlar konusunda dikkate almamız gereken tepkilerden biri, kadınların kendilerinin aleyhine görünen düzenlemeleri kabul etmiş olmalarıdır – diyelim ki, ev işlerinde daha fazla pay üstlenmeyi ve erkek partnerleri kadar parlak kariyerlere sahip olmamayı aile anlaşmasının parçası olarak kabul etmiş olmalarıdır.

Bunu neden kabul etmiş olabilirler? Belki de, kadınlarla erkeklerin rolleri konusunda hâlâ normlar olduğundan – kadınların ev işlerinde ve çocuk yetiştirmede, erkeklerinse ev dışında para kazanmakta özel bir sorumluluklarının bulunduğunu söyleyen normlar. Bu nedenle, uygulamada, çalışma çağındaki kadınların çoğunun iş piyasasında olmalarına rağmen, her iki cinsiyette de onların çalışmalarını bir tür ikramiye, birincil sorumluluklarına bir ek sayma eğilimi gözleniyor. Ama kadınlar bu bakış açısını

kabul etseler bile, maliyet ve yarar dengesinde durumun onların aleyhine çalıştığı açıktır. Bu norm daha eski bir çağın kalıntısıdır ve özgürce benimsenmesi onu adil yapmaya yetmiyor (kölelerin bile köleliklerini gerekçelendiren normları kabul ettikleri bilinir).

Toplumumuzda ev içi adaletin sağlanmadığını söylemek bir şey, evde adaletin ne gerektirdiğini kesinkes söylemek başka bir şeydir. Maliyetlerle yararların eşit paylaşımının tüm çiftler için kural olması gerektiğinde ısrar mı etmeliyiz, yoksa insanların kendi şartlarına göre farklı düzenlemeler yapabilecekleri bir alan var mı? Kadının yerine ilişkin eski normlar ortadan kalktığında, özgür kabul ilkesi güçlenecektir. Daha önce de gördüğümüz gibi, kimi feministler, özellikle de çocuk yetiştirmedeki rolleri açısından kadınlarla erkekler arasında derin farklar bulunduğunda ısrar ediyor ve katı bir eşitliği kadınların analık doğalarını inkâr edecek bir şekilde davranmaya zorlanmaları olarak görüyorlar. Bunun doğru olduğu ölçüde, ev içi ilişkilerde adillik, partnerlerin ev içi ve dışı işleri kendi bireysel tercih ve yeteneklerine göre bölüşmeyi seçebilecekleri bir esneklikle uyumlu olmalı.

Bu bölümde son olarak pozitif eylem ve pozitif ayrımcılık politikalarının gündeme getirdiği meselelere bakmalıyız. İnsanların işlere ve üniversitelere tümüyle liyakate göre seçilmesi gerektiğini ima eden geleneksel fırsat eşitliği fikirlerine hem feministler hem de çokkültürcüler meydan okumuşlardır. Bunun yerine, adaletin kadınlar ve/veya etnik azınlıklar lehine pozitif ayrımcılık yapmamızı gerektirebileceğini savunuyorlar – diğer bir deyişle, seçim komiteleri, bir adayın bu kategorilerden birine ait olup olmadığını dikkate alan bir ağırlıklandırma unsurunu hesa-

ba katmalıdır. Bu tür politikalar hem üniversitelerde hem işverenler tarafından epeyce yaygın olarak uygulamaya sokulmuştur elbette, ama hâlâ tartışmalıdır.

Pozitif ayrımcılık politikaları için gösterilebilecek iki gerekçeyi birbirinden ayırmalıyız. Bunlardan biri, standart "liyakat" ölçme yöntemlerinin –örneğin, sınav notlarına ya da test sonuçlarına bel bağlamanın– kadınların ya da azınlık üyelerinin gerçek yeteneklerini genellikle yeterince değerlendirememesidir. Bunun nedeni testlerin gizli kültürel önyargılar taşıması ya da bu kategorilerdeki kişilerin testlerin ölçtüğü becerileri edinme fırsatlarını daha az bulabilmeleri –sonuçta, örneğin, eğitim arka planlarının daha zayıf olması– olabilir. Bunun gösterilebildiği yerlerde –günümüzde kızların erkek çocuklardan genellikle daha başarılı olduğu düşünüldüğünde, kadınlardan çok, çeşitli olanaklardan yoksun bulunan etnik gruplar için geçerlidir– pozitif ayrımcılık politikaları gerçekten de eşit fırsat sağlamanın daha iyi bir yoludur. İlke düzeyinde hiç tartışma yok: tartışma yalnızca avantajlı konumlara seçilenlerin bunları gerçekten hak edenler olmasını garantiye almanın en iyi yolu hakkında.

Ne var ki, ilke meselelerini *gerçekten de* gündeme getiren ikinci bir gerekçe var. Bu, kadınlarla etnik azınlıkların şu anda toplumun üst basamaklarında hayli yetersiz ölçüde temsil edilmeleri gerçeğiyle başlıyor ve pozitif ayrımcılığı bunu düzeltmenin en iyi yolu olarak sunuyor. Diğer bir deyişle, birçok kadının, siyahın, Müslümanın vb. iş dünyasında, mesleklerde, kamusal hizmetlerde üst düzey konumlara gelmesini garantiye almak toplumsal politikanın önemli bir amacı olmalı. Bu bakış açısından, toplumsal adalet yalnızca bireylere adil muameleyle ilgili değildir:



Resim 15. Çokkültürlü uyum: Notting Hill Karnavalı, 1980.

grup temelli önemli bir unsuru da vardır. Adil toplum, başlıca grupların hepsinin, çeşitli toplumsal kürelerde, sayılarıyla kabaca orantılı biçimde temsil edildiği toplumdur.

Bireysel fırsatların gerçekten eşit olduğunu –insanların işlere ve öteki konumlara liyakat temelinde seçildiğini ve liyakat olarak görülen beceri ve yetenekleri geliştirmede eşit şansa sahip olduklarını– ama toplumdaki farklı grupların yine de genel olarak daha az ya da daha çok başarılı olduğunu, bazıları en tepedeki konumların çoğunu işgal ederken ötekilerin altta kümelendiğini düşünelim. Daha başarısız grupların grup adaletsizliğinin kurbanı olduklarını söyleyebilir miyiz? Üyeleri, diyelim ki, kültürel nedenlerden ötürü daha iyi işlere başvurmamayı bilinçli olarak seçmişlerse, hayır. Ama genel olarak bu olası görünmüyor (grupların kültürel nedenlerden ötürü tatsız buldukları belli işler olabilir). Daha olası bir açıklamaysa, tarihsel olarak düşük statülü işlerde çalışmış grupların beklentilerinin ve özdeğer duygularının düşük olması ve, dolayısıyla, kariyer merdiveninin üst basamaklarına tırmanma şanslarının bulunduğunu düşünen üye sayısının pek az olmasıdır – bu nedenle, hiç denememeyi tercih ederler.

Bu durum bizi ilgilendirmeli. Statülerinin düşük olması ve bireysel olarak üyelerinin yararlanabilecekleri fırsatları kullanmamaları hem söz konusu gruplar, hem de toplumun tamamı için kötüdür. Pozitif ayrımcılık politikaları, azınlık üyelerinin, başlangıçta bir avantaj verildiğinde –diyelim ki, iyi bir üniversiteye gidebilmek– neler yapabileceklerini göstererek yararlı olabilir. Bu tür insanlar, ötekileri onların önderliğini izlemeye teşvik edecek rol modelleri olabilirler. Bu nedenle, bu tür politikalar genel etkileri açısından so-

nuçta meşru görülebilir (Afrikalı-Amerikalılar belki de en iyi örnektir). Ama bu, bir adalet meselesi oldukları ya da emelleri ve başarı düzeyleri düşük grupların yalnızca bu hesaba göre adaletsizliğin kurbanları olarak tanımlanabilecekleri anlamına gelmez. Hatta burada –bireylere adil muamele etmek ve etnik gruplarla öteki grupların toplum yaşamına tümüyle entegre olmalarını sağlamak arasında– gerçek bir değerler çatışması olabilir. Bu kitabın başlarında, siyaset felsefecilerinin, siyasetçiler arasında yaygın olan, yeğledikleri politikanın başka değerlerin feda edilmesini içermediği varsayımının cazibesine direnmeye çalışmaları gerektiğini söylemiştim. Bu noktada, pozitif ayrımcılığın yalnızca bireyler arasında gerçek adaleti garantiye alma –gerçek liyakati ortaya çıkarma– meselesi olduğunda adil olduğu sonucuna varmalıyız. Bunun ötesine geçer ve ötekilere kıyasla bir grubun genel konumunu yükseltme aracına dönüşürse, genel olarak her ne kadar istenir olursa olsun, artık bir adalet meselesi olmaktan çıkar.

Bu bölümün başında, feminizmle çokkültürcülüğün köklü siyaset felsefesi sorularını yerinden etmek yerine bu soruları yeni biçimlerde sorduğunu düşünmemiz gerektiğini öne sürmüştüm. Artık bu yorumu gerekçelendirmiş olduğumu umuyorum. Feministlerle çokkültürcüler siyasi otorite, özgürlük, demokrasi ve adalet konularında farklı düşünmeyi öğretiyor ve özellikle de kültürel farklılıklar içeren ve kadınların erkeklerle eşit muamele görmeyi bekledikleri toplumlarda bu değerlerin nasıl gerçekleştirileceğini söylemeye yöneltiyorlar. Yazıları siyaset felsefesini zenginleştiriyor ve bizi günümüzün en çok tartışılan meselelerinden bazılarıyla doğrudan temasa geçiriyor.

VII. Bölüm

ULUS, DEVLETLER VE KÜRESEL ADALET

Bir önceki bölümde, hem siyasi otoritenin, hem de adaletin *kapsamına* ilişkin kimi temel soruları irdeledik. Kimi insan ilişkilerini siyasileştirirken ötekileri siyasileştirmeyenin ne olduğunu ve adalet fikrinin ev içi kürede kadınla erkek arasındaki ilişkilere, toplum içindeki farklı kültürel gruplar arasındaki ilişkilere uygulanıp uygulanamayacağını sorduk. Bu bölüm de siyasetin ve adaletin kapsamıyla ilgili olacak, ama bu kez içeriye değil, dışarıya bakacağız. En iyi bildiğimiz siyasi birimlerin –ulus-devletlerin– artık yararlı olmaktan çıkıp çıkmadıklarını ve siyaseti uluslararası, hatta küresel ölçekte gerçekleşen bir şey olarak düşünmemizin gerekip gerekmediğini soracağız. Ayrıca, ulus-devletin ötesinde bir düzeyde adaletin ne anlama gelebileceğini irdeleyeceğiz: küresel adalet terimleriyle düşünebilir miyiz ve, şayet düşünebilirsek, bu düzeyde geçerli olan ilkeler, ulusal siyasi topluluklar içerisinde geçerli olan ilkelerden temelden farklı mıdır?

Kapsam ve ölçekle ilgili bu sorular yalnızca teknik değil. Herkesin ötekileri bireysel olarak tanıdığı küçük, temasın yüz yüze olduğu gruplardan ötekilerin çoğuna ilişkin bilgimizin daha genel olduğu –onları yalnızca tip ya da kategori olarak bildiğimiz– ve bilgimizi, örneğin, medya haberleri yoluyla dolaylı olarak edindiğimiz büyük topluluklara doğru ilerledikçe, insanların birbirleriyle etkileşme biçimleri hayli temel bir düzeyde değişir. Biraz geriye dönüp, duvar ressamımız Lorenzetti'nin zamanında Siena kentinin nasıl işlediğine bakmak yararlı olabilir. Günümüz dünyasında baskın olan siyasi birimlerle –ulus-devletlerle– karşılaştırıldığında kent hayli küçüktü. Kent sınırları dışına bakıldığında, Siena, merkezinden itibaren 30 mili aşmayan çapta, küçük kasabaları, köyleri ve kırsal kesimi kapsayan bir alanda egemendi. Bu siyasi birimin toplam nüfusunun, 1348'deki veba salgınından önce azami 100.000 düzeyine ulaştığı tahmin edilmiştir; bu nüfusun yaklaşık yarısı kentte yaşıyordu ve sakinlerin yalnızca küçük bir azınlığı vatandaş niteliğindeydi. Bu nedenle, *İyi ve Kötü Yönetimin Alegorisi* adlı eserinde Siena'yla özdeşleşen birçok özellik gördüğümüz Lorenzetti, siyasi liderlerin vatandaşların birçoğunca şahsen tanındığı ve her gün kent surları içinde işlerini sürdürürken görüldüğü bir siyasi topluluğu betimliyordu. Kentin her bölümünün temsilcilerinden oluşan Genel Konsey, kent tellalı ve çanla toplantıya çağrılırdı. Bunu siyasi bir *topluluk* olarak tanımladığımızda, tam olarak söylediğimiz şeyi kastediyoruz.

Günümüzde anladığımız haliyle siyaset felsefesi ilk olarak bu küçük ölçekli siyasi topluluklarda ortaya çıktı – en başta da klasik Atina'da. Burada, vatandaşlar, en azından

kent içi yaşam söz konusu olduğunda, kendi kaderlerinin kontrolüne sahiplerdi ve bu nedenle en iyi yönetim biçimi, iyi yöneticilerin sahip olması gereken nitelikler, adaletin anlamı gibi konularda sorular sorulması son derece anlamlıydı. Bu tür kent-devletler insanlara belki de kendilerini yönetmek –özgürlüğe, adalete ve demokrasiye erişmek– için en iyi fırsatı sundular. Öyleyse, neden ayakta kalamadılar? Yanıt, Atina ve Siena gibi kentlerin her zaman daha büyük birimlerce ele geçirilip işgal edilmeye açık olmalarıydı; bağımsızlıklarını korumak için sürekli savaşmaya hazır olmaları gerekiyordu ve bunun için komşu kentlerle kurdukları kırılgan ittifaklar bir süreliğine işe yarayabilse de, uzun vadede, daha merkezi imparatorluklara direnemedikleri görüldü: Atina Makedonyalı Philippos'a boyun eğerken, Siena da, Milano dükü gibi komşu hükümdarların himayesine girerek bir nebze bağımsızlığını koruduktan sonra, İspanya İmparatoru V. Carlos tarafından fethedildi. Kent-devletler içsel yetersizlikleri değil, istilacı ordular karşısındaki dışsal zayıflıkları yüzünden çöktüler.

Kent-devletin kimi erdemlerini hâlâ korurken imparatorluk gücüne direnebilen siyasi birim ise ulus-devlet oldu. Ulus-devlet çok daha geniş bir ölçekte kuruldu, geniş bir coğrafi alanda yaşayan milyonlarca kişiyi barındırdı ve devletin kurumları –parlamento, hükümet, askeri komutanlık vb.– başkentte yoğunlaştı, ama üyeleri kendilerini komşularından farklı, ayrı bir halka ya da ulusa ait saydıklarından hâlâ siyasi bir topluluk olma iddiasında bulunabiliyordu. Bunun olması için, ulus-devleti oluşturan birçok bölgeyi birbirleriyle temasa geçirecek, her birinin halkına

ötekilerin ne düşündüğünü ve ne yaptığını anlatacak iletişim medyasına ihtiyaç vardı. Tarihçi Benedict Anderson bu nedenden ötürü uluslara "hayali topluluklar" demiştir: yüz yüze iletişim kuran toplulukların aksine, varlıkları toplu bir hayal eylemine bağlıdır. İnsanların kendilerini yalnızca bir ailenin üyeleri ya da belli bir kasabanın sakinleri değil, Fransız, Amerikalı ya da Japon olarak görmeyi öğrenmeleri gerekiyordu.

Ama uluslar gerçekten var mıdır? Yoksa yalnızca hayal edilmiş olmakla kalmayıp, tümüyle hayali midirler? Ulusal sınırın bir tarafında yaşayanları öteki taraftaki muadillerinden gerçekten ayıran bir şey var mıdır? William Inge, "Ulus, soyuna ilişkin bir sanrıyla ve komşularına karşı ortak bir nefretle birleşmiş bir toplumdur," demişti. Çoğu iyi alıntı gibi bunun da doğruluk payı hiç de az değildir. Ulusal kimlik, sıklıkla, kimi komşu halklara duyulan düşmanlıktan doğar: Britanyalı olmak bir zamanlar Fransız olmama meselesiydi; günümüzde de İskoçyalı olmak İngiliz olmamak ve Kanadalı olmak da Amerikalı olmamak demektir. Ayrıca, uluslar, tipik olarak, kendilerine ilişkin mitler geliştirirler – eşsiz ahlaki ya da kültürel nitelikleri, geçmiş askeri ya da siyasi (ya da spor) başarıları vb. hakkında. Yine de, ulusal kimlik yalnızca hayalden ibaret değildir ve kötü olduğu kadar iyi amaçlara da hizmet eder. Örneklerin neredeyse hepsinde, ulus olarak adlandırdığımız gruplar ortak bir dili, zaman içerisinde birlikte yaşama tarihini ve yalnızca edebi formda değil, fiziksel ortamda da ifade edilen kültürel özellikleri paylaşırlar – kasaba ve kentlerin inşa edilme biçimi, manzaranın yapısı, anıtlar, dini yapılar vb. Yeni kuşaklar bu kültürel ve fiziksel ortam-



Resim 16. Quebec ayrılıkçılığına karşı ulusal birlik için toplanmış Kanadalılar, Montreal 1995.

larda yetiştirildiklerinde bu ortak mirasla şekillenmemeleri olanaksızdır – birçok yönüne isyan etseler bile.

Ulusal kültürün etkisi, kendi devletleri olan uluslarda özellikle güçlüdür, çünkü kültürel aktarım, biraz önce söz ettiğimiz gayri resmi kanallar kadar, yasalar, yönetim kurumları, eğitim sistemi ve ulusal medya aracılığıyla da gerçekleşir. Ulus ve devlet birbirini pekiştirir – devletin gücü ulusal kimliği güçlendirmekte kullanılır ve bu şekilde birbirlerine bağlanan insanlar, ortak bir siyasi otoriteyi kabul edip, saldırıya uğradığında savunmaya koşmaya daha istekli olurlar. Bu, ulus-devletlerin siyasi birimler olarak neden görece başarılı olduklarını açıklar: imparatorluk ordularınca yutulamayacak kadar büyüktürler, ama, aynı

zamanda, direniş gerekli olduğunda üyelerinin sadakatine başvurabilirler.

Bu sadakatin olumsuz bir yönü de vardır elbette. Ulus-devletler, 20. yüzyılın iki dünya savaşında olduğu gibi birbirleriyle savaştıklarında, savaşların çoğunlukla imparatorlukların hizmetindeki paralı ordularca verildiği eski dönemlerde düşünülemeyecek ölçekte ölüm ve ıstıraba neden olabilirler. Yani, ulus-devletin siyasi bir birim olarak korunmasında askeri kapasitesinin önemi çok fazladır. Üyelerinin ortak bir kimlikle bir arada tutulduğu bir toplumda siyasi açıdan nelerin başarılabileceği konusunda bir şeyler daha söylemeliyiz.

Burada iki iddiada bulunmak istiyorum. İlk olarak, böyle bir kimlik, demokratik yönetimin başarıyla işlemesi olasılığını fazlasıyla artıracaktır. III. Bölüm'de söylediklerime dönersek, demokratik siyasette en büyük güçlüklerden birinin çoğunluklarla azınlıkları uzlaştırmak olduğunu görmüştük – azınlık grubunu çoğunluğun kararını kabul etmeye ikna etmek ve aynı zamanda çoğunluğu da, azınlığın dilek ya da arzularını ayaklar altına almak yerine, karar alırken onlarla uzlaşmaya çalışmaya ikna etmek. O bölümde, "demokratik açıdan kendine hâkim olma" diyebileceğimiz şeyi teşvik edebilecek etmenlerden birinin taraflar arasında güven olduğunu öne sürmüştüm. İnsanlar, genellikle, ötekilere güvendikleri bir toplumda, belli bir meselede kendilerini azınlık konumunda bulmaktan daha az kaygılanır, başlarına büyük bir kötülük gelmeyeceği temelinde, çoğunluğun kararını yürürlüğe sokmasına izin vermeye daha istekli olurlar. Güven olmadığında ya da ortadan kalktığındaysa her karar bir ölüm-kalım meselesine dönüşebilir.

Basit bir örneğe bakalım: demokratik bir anayasamız olduğunu ve tuttuğumuz partinin son genel seçimde yenildiğini düşünelim. Anayasanın gerektirdiği gibi iktidarı teslim mi etmeliyiz, yoksa bir darbe tezgâhlayıp seçimi geçersiz mi saymalıyız? Yönetimin dizginlerini teslim ederek kendimizi iki tür riske sokuyoruz. İlk olarak, muhaliflerimiz yeni güçlerini bize zulmetmekte kullanacaklar ya da, en azından, kendi destekçileri lehine tasarlanmış ayrımcı önlemler getirecekler. İkinci olarak, iktidara demokratik bir seçimle gelmiş olmakla birlikte, anayasaya saygı göstermeyecekler ve, bu nedenle, şu anda iktidarı devrederek, bir daha iktidara gelme şansından yoksun kalıyoruz. (Yalnızca kuramsal bir olasılık değil bu. Yeni demokrasi örneklerinde, kritik anın ilk seçim değil, ilk seçimi kazanan partinin yenilgiye uğrayıp görevi devretmek durumunda kaldığı an olduğu iyi bilinir: bu durumda ne yapacaktır?) Bu riski almaya istekli olup olmamamız, artık göreve gelecek kişilere ne kadar güvendiğimize bağlıdır.

Savı tamamlamak için, insanların başkalarına, özellikle de şahsen tanımadıklarına güvenme olasılığını neyin artırdığını sormalıyız. Bu soruyu araştıran sosyal psikologlar, önemli etmenlerden birinin algılanan benzerlik olduğunu buldular: şu ya da bu şekilde bize benzediğine inandıklarımıza güvenmeye eğilimliyizdir. Bunun nedenlerini bulmak zor değil: insan evriminin erken aşamalarından, insanların geniş akrabalık gruplarında birbirleriyle işbirliğine girdikleri ve içeridekilerle dışarıdakiler arasında ayrım yapmayı öğrenmek zorunda kaldıkları zamanlardan miras aldığımız bir özellik olabilir. İnsanların birbirlerinden çok farklı göründükleri ve konuştukları geniş ölçekli toplumlarda

güven sorunludur. Ama ulusal kimlik bu sorunun çözülmesine yardım edebilir: öteki tarafla siyasi açıdan fikir birliğinde olmayabiliriz, hatta savundukları şeylerin çoğundan nefret edebiliriz, ama, yine de, bizimle birçok ortak yönlerinin olduğunu biliriz – dil, tarih, kültürel arka plan. Bu nedenle, en azından demokratik yönetimin kurallarına ve ruhuna saygı göstereceklerine güvenebiliriz.

İkinci iddiam toplumsal adaletle ilgili. İnsanların, özellikle de bu politikalar uygulandığında kendilerinin kaybedeceğini görebildiklerinde toplumsal adaleti teşvik edecek politikaları desteklemeyi istemelerini ne sağlar? Örneğin, vatandaşların tamamına yeterli sosyal hizmetlerin sağlanması için gerekli kaynakların yaratılması amacıyla daha yüksek vergi vermek zorunda kalabilirler; oysa, sağlık hizmetlerini, eğitim vb. hizmetleri özel olarak satın almak daha ucuza gelebilir. Ya da, o zamana dek geride kalmış gruplara eşit fırsatlar yaratmak için, kendi çocuklarının iş olanaklarına ve üniversitelere hızlıca erişebilmesi gibi mevcut ayrıcalıklarının bazılarından feragat etmeleri gerekebilir. Bunu neden yapabilirler? Adalet ya da adillik duygusundan ötürü diyebiliriz. Ama yine şunu sormalıyız: insanların başkalarına adaletli muamele etmeyi istemelerini sağlayan nedir; *bu* soruyu yanıtlamak için, bir kez daha, paylaşılan kimlik meselesini ele almalıyız.

Ortak insanlığımız dışında bir ortaklığımız olup olmamasına bağlı olmadan, tüm insanlara karşı belli bir adalet yükümlülüğümüzün bulunduğunu bildiğimiz doğrudur elbette. İyi bir neden olmadan onları öldürmemizin, yaralamamızın ya da hapse atmamızın yanlış olduğunu ve tehlikede ya da sıkıntıda olduklarında yardımlarına koşmamız

gerektiğini biliriz. Bu ortak bilgi, ileride göstereceğim üzere, küresel adalet fikrini anlamlandırmamıza yardımcı olabilir. Ama toplumsal adaletin bizden çok daha büyük talepleri vardır – özellikle de, bu kısıtlamalar olmadan kendimiz, dostlarımız ya da akrabalarımız için daha iyisini yapabileceğimiz durumlarda bile, eşitlik ilkesinin dayattığı kısıtlamaları kabul etmemizi gerektirebilir. Vergi kaçırır ya da yeğenimize aslında hak etmediği iyi bir iş bulmak için kuralları eğip bükersek kimse ölmez ya da yaralanmaz. Öyleyse, bizi bu talepleri kabul etmeye yönelten nedir? John Rawls gibi siyaset felsefecilerinin vurguladığı üzere, önemli nedenlerden biri, insanlarla –hepimizin birbirimize gerekçelendirebileceğimiz şartlarda– birlikte yaşama arzusudur. Diğer bir deyişle, biri benden davranışlarımı –yaptığımın neden kabul edilebilir olduğunu– açıklamamı isterse, ikimizin de kabul edebileceğimiz ilkelere başvurarak yapabilirim bunu.

Bu nedenin gücü, söz konusu öteki kişilerle bağlarımızın ne kadar yakın olduğuna dayanacaktır –en güçlü olduğu yer küçük, yüz yüze iletişim kurulan gruplardır– ama ulusal topluluklar, insanların diğerleriyle adalet içinde birlikte yaşamaya önem vermelerini sağlayan çimentonun en azından birazını sağlar. Mevcut uluslarda insanların her zaman adil davrandıklarını iddia etmiyorum – bu hiç de doğru değil. Yalnızca, bunu yapmak için bir nedenlerinin olduğunu ve bunun da kademeli vergiyi ya da önceden bahsettiğim türde eşit fırsat yasalarına ilişkin politikaları desteklemeye daha istekli olmalarını sağladığını söylüyorum.

Ulusal kimliği demokrasiye ve toplumsal adalete bağlayan bu iddiaları kabul etmeyenler, örnek olarak, genellikle,

Belçika, Kanada ve İsviçre gibi, çokuluslu olmakla birlikte –hepsi iki ya da daha fazla ayrı ulusal topluluk içerir– geniş çaplı sosyal devletleri ve öteki toplumsal adalet kurumlarını destekleyen istikrarlı demokrasilere sahip ülkeleri gösterirler. Yanıt olarak iki şey söylemek istiyorum. İlk olarak, bu devletler, ekonomik ve toplumsal politika dahil, birçok önemli kararı farklı ulusal grupları içeren eyalet ya da bölgelere devretmiş federal sistemler geliştirmişlerdir. Örneğin, Belçika'da, savunma ve dış siyaset gibi Belçika ölçeğindeki meseleleri ele alan federal yönetimin yanı sıra, istihdam ve barınak gibi birçok politika alanından sorumlu münferit Flaman ve Valon yönetimleri vardır. İkinci olarak, bu toplumlarda birçok kişinin "iç içe" olarak adlandırabileceğimiz ulusal kimlikleri vardır: kendilerini *hem* Flaman *hem* Belçikalı, *hem* Quebecli *hem* Kanadalı vb. olarak düşünürler. Diğer bir deyişle, daha yerel bir kimliğin yanı sıra, kapsayıcı bir ulusal kimliği de paylaşırlar ve bu da bu toplumların neden böylesine etkili bir şekilde işlediğini açıklamaya yardımcı olur – ulusal düzeyde demokratik kurumları desteklemek ve kaynakların zengin bölgelerden yoksul bölgelere yeniden dağıtımını gerekçelendirmek için ortak sadakatlere başvurabilirler.

Öyleyse, ulus-devlet, inanç ve çıkarlarındaki çatışmaya ve coğrafi dağılımlarına rağmen insanları birbirine bağlayan ortak siyasi kimlikler yaratarak, insanların siyasi açıdan geniş ölçekte birlikte çalışıp, en azından kısmi bir başarıyla demokrasiye ulaşmalarına ve toplumsal adaleti amaçlamalarına olanak tanımıştır. Ama günümüzde birçokları bu yönetim biçiminin modasının geçtiğine inanıyor. Ulus-devlet için daha şimdiden sayısız vefat ilanı

kaleme alındı ve, görünüşe bakılırsa, cenazenin uygun bir biçimde mezara konmasını bekliyoruz.

Neden ulus-devletin miadının dolduğu düşünülüyor? Nedenlerden bazıları içsel; göç ve başka nedenlerden ötürü giderek çokkültürlü bir niteliğe bürünen toplumlarda ortak ulusal kimliklerin sürdürülmesinin zorluğuyla ilgili. Öteki nedenlerse günümüzde devletlerin içinde işlemek zorunda oldukları dış ortama bağlı: küresel ekonomik güçleri kontrol etme kapasitelerinin azalması ve yalnızca devletler arasında işbirliğiyle ya da uluslararası organlar tarafından çözülebilecek sorunların –özellikle de çevre sorunlarının– artması. Bu konulardaki mevcut literatür seline eklemede bulunma niyetinde değilim; bunun yerine, ulus-devletin yerini alabilecek siyasi düzen türüne ilişkin bazı sorular soracağım.

En gözde alternatif bir tür kozmopolitlik. Aslına bakılırsa, kozmopolitlik, kendilerini *kosmopolitai*, yani "dünya vatandaşı" olarak düşünmekten hoşlanan Roma Stoacılarına dek uzanan çok eski bir fikir. Ama tam olarak ne anlama gelir? Bir yoruma göre, kozmopolitlik gerçek anlamda dünya yönetimidir – günümüzün 191 ayrı devletinin yerini üniter bir siyasi otoritenin alması. Ama bazıları dünya yönetimini savunsalar da, dezavantajları son derece barizdir.

İlk olarak, bu ölçekte bir yönetimin nasıl demokratik olabileceğini tasavvur etmek çok güçtür. Her biri milyonlarca insanı temsil edecek seçilmiş temsilciler aracılığıyla işlemek durumunda olacağı çok açık; bu nedenle, sıradan vatandaşların yönetimin kendisini etkileme ya da kontrol etme fırsatı kesinlikle olmayacak. Bu bölümdeki savımın

itici gücü, demokrasinin en iyi küçük ölçekte işlediğidir: kent-devlet muhtemelen ideal biçimiydi ve ulus-devletin büyük başarısı da kentin yakınlık düzeyini kitle medyasını kullanarak taklit etmesi ve insanlara en azından siyasi işlere katılma ve bu işleri etkileme hissini vermesiydi. Ama, çok daha küçük ölçekli Avrupa Birliği'nin bile günümüzde birçok kişiye göründüğü gibi, dünya çapında bir yönetim uzak ve yabancı bir yapı gibi görünecektir. Ve daha önce altını çizdiğimiz güven meselesi tüm gücüyle ortaya çıkacaktır: ortak yönlerimin pek az olduğunu hissettiğim toplumlardan gelme bir çoğunluk tarafından alınan kararları neden meşru sayayım?

İkinci olarak, bir dünya yönetiminin tiranlığa dönüşmesi olasılığı var ve bu olursa da bireylerin kaçabileceği hiçbir sığınak kalmayacak. Devletlerden oluşan bir dünyada kötü yönetimin bariz bir işareti, yönetimin halkını alıkoymak için duvarlar ve çitler inşa etmek zorunda kaldığı bir yönetimdir ve alternatiflerin bulunduğu yerde bu duvarlarla çitler sonsuza dek ayakta kalamaz (Doğu Almanya halkının Batı'ya kaçmasını engellemek için inşa edilmiş olan Berlin Duvarı 28 yıl ayakta kaldıktan sonra 1989'da tuğla tuğla yıkıldı). İnsanların daha fazla özgürlük ve güven içinde yaşayabilecekleri yerlere kaçmaları olasılığı, despot yönetimleri en azından bir derece kontrol altında tutar. Ama dünya yönetiminin bir gerçekliğe dönüşmesi durumunda böyle bir kontrol kalmayacaktır.

Son olarak, kültürel çeşitliliğin artması şu anda birçok ulus-devlete sorun çıkarıyorsa, günümüzde mevcut olan ve her biri değer ve inançlarının kamusal politikaya yansımasını isteyecek başlıca uygarlıkları kucaklaması gereke-

cek bir dünya yönetiminin karşılaşacağı sorunlar çok daha derin olacaktır. Gerçekten de, bu tür bir önerinin sürdürülebilir görünebileceği yalnızca iki durum var. Bunlardan biri, günümüzün kültürel farklılıklarını yutan ve herhalde kitle pazarı tüketimciliğine dayalı ortak bir küresel kültürün ortaya çıkması olacaktır – her yerin bir tür devasa Amerikan alışveriş merkezine dönüşeceği "McDünya" senaryosu. Ötekiyse kültürün toptan özelleşmesi ve, böylece, farklı yerlerde farklı gruplar kendi kültürel değerlerini sürdürseler de, yönetimin bu kültürel değerleri dikkate alması beklentisinin olmamasıdır (benzetme olarak, devlet kiliselerinin olmadığı, kiliseleri kendi cemaatlerinin inşa ve finanse ettikleri bir toplumu düşünün). Bu, ilk senaryodan daha akla yatkın (ve daha az itici) olabilir. Yine de, günümüz dünyasının en keskin ayrımları, kültürü (ve özellikle de dini) bu şekilde özelleştirilmiş görmek isteyenlerle yönetim politikasının kendi tercih ettikleri kültürel değerlere dayandırılmasında ısrar edenler arasındadır.

Gerçek anlamda bir dünya yönetimi, felsefeci Immanuel Kant gibilerin tercih ettikleri, devletlerin güç kullanımından vazgeçmek için birbirleriyle kalıcı anlaşmalar yapmaları ve Kant'ın adlandırmasıyla "ebedi barış"ı garantiye alacak bir konfederasyonun olması gerektiği yönündeki çok daha mütevazı öneriden ayrılmalıdır. Günümüzde liberal demokrasiler arasındaki, sorunların müzakereyle ya da Avrupa Birliği ve Birleşmiş Milletler gibi uluslararası yapılara başvurularak çözülmesini sağlayacak, kimi zaman zımni, kimi zamansa açık anlaşmaları içeren ilişkilerde bunun habercilerini görüyoruz. Bu tür anlaşmaların devletler arasındaki ilişkilere istikrar getirdiğinin, ama devlet-



Resim 17. Küreselleşmeye karşı direniş, ABD tarzı: Letonya, 1996.

leri başlıca siyasi otorite olarak bıraktığının vurgulanması önemli. Ve bizzat Kant bunu yeğliyordu: tek bir dünya yönetiminin "insanın tüm enerjisini emip tüketen ve özgürlüğün mezarında sona eren evrensel bir despotizm" olacağını düşünüyordu.

En kitabi anlamıyla kozmopolitlik hem mantıksız, hem iticidir. Ama siyaset felsefecileri bazen dünya vatandaşlığını farklı yorumlarlar: bir yönetim biçimi değil, bireylerin nasıl düşünmesi ve davranması gerektiğine ilişkin bir öneri olarak. Burada önerilen, kendi dar ulusal ve öteki bağlarımızın üstesinden gelip kendimizi dünya vatandaşı, diğer bir deyişle, dünyanın her yerindeki öteki insanlara karşı eşit derecede sorumlu kişiler olarak düşünmemiz gerektiğidir. Bu bakış açısından, ulusal sınırlar, hiçbir ahlaki önem atfedilmemesi gereken keyfi bölünme çizgilerinden ibarettir. Özellikle de adaleti temelde kentin ya da ulusun sınırları içerisinde amaçlanması gereken bir şey olarak düşünmekten vazgeçmeliyiz; ırka, inanca ya da milliyete bağlı olmaksızın, her insanın taleplerine eşit ağırlık vermeliyiz. Yani, siyasi otorite belli ulus-devletlerde yerelleşmiş olarak kalsa bile, bu otoriteyi küresel adaletin teşvikinde kullanmalı, rastlantı sonucu ait olduğumuz siyasi toplulukta yer alanlara tercihli muamele göstermeyi kesmeliyiz.

Bu çizgideki kozmopolitler, topluluk kimliklerimizle başka insanlara karşı adalet yükümlülüklerimizi kabul etme istekliliği arasındaki ilişki konusunda yukarıda söylenenleri genellikle inkâr etmezler. Aidiyet hislerinin ve siyasi topluluğumuzun içindekilerle dışındakiler arasındaki ayrımın insanların adalet duygularını sıklıkla son derece güçlü bir yolla biçimlediğini kabul edebilirler. Ama bunu

kalıcı bir kısıtlama değil, üstesinden gelinecek bir sorun olarak görürler. İnsanların nereye dek yalnızca mantık ilkelerine göre hareket edebileceği ya da, öte taraftan, davranışın motivasyonunda mantığın duygularla ve kim olduğumuza dair bilinçle birleşmesinin gerekip gerekmediği gibi derin meseleler bu noktada işe karışır. Ama, bunlarla boğuşmak yerine, en azından güçlü etik kozmopolitizm çeşitlemelerinden kuşkulanmak için birkaç nedene işaret etmek ve ardından da küresel adaleti anlamak için alternatif bir yol önermek istiyorum.

Bu nedenlerden birinde, kültürel açıdan bölünmüş bir dünyada yaşamayı sürdüreceğimiz varsayılır – diğer bir deyişle, önceden bahsettiğim "McDünya" senaryosu gerçekleşmeyecektir. Kültür, adaleti anlayış biçimimizi belki en temel düzeyde değil, ama adalet talepleri olarak görülebilecek türde talepler anlamında etkiler. Din kimi bariz örnekler sunar. Birinin dini inançları nedeniyle özel gereksinimleri olduğunu ya da uyması gereken dini uygulamalar nedeniyle fırsatlarının kısıtlandığı iddiasında bulunduğunu varsayalım. İddialarına nasıl bakmalıyız? Onun ait olduğu dini gelenekte yer alıyorsak ve bu geleneğe ilişkin yorumunu kabul ediyorsak, iddialarını geçerli adalet iddiaları olarak görürüz. Ama dışarıdan bakıyorsak, bu iddiaları farklı bir biçimde değerlendirmemiz kaçınılmazdır. İddiaların belli bir ağırlık taşıdığını görebiliriz, ama geleneğin inananlar için külfetin azalacağı şekilde değiştirilip değiştirilemeyeceğini sormamız da olasıdır.

Uluslararası düzeyde de benzer bir bakış açısı farkı ortaya çıkabilir. Ağırlıklı olarak seküler bir topluma ait olduğumu ve ulusal sınırları umursamamamı gerektiren

kozmopolit adalet ilkelerine bağlı olduğumu varsayalım. İkinci bir toplumsa maddi açıdan benimkine göre çok daha yoksul, ama bunun nedeni, büyük oranda, üyelerinin kaynaklarının büyük bir bölümünü başka bir seçenekleri olmadığını iddia ederek –Tanrı'nın buyruğu böyle– bir din kurumuna ayırması. O toplumdaki bir kişinin benim kaynaklarım üzerindeki talebi ne güçte olabilir? Onun göreceli yoksulluğunu dini nedenlerden ötürü kendi seçtiği, dolayısıyla bana hiçbir özel talep dayatamayacak bir şey mi saymalıyım, yoksa, dini harcamanın dışsal zorunluluktan kaynaklandığını düşünüp, onun gereksinimlerini kendi toplumumdakilerin gereksinimlerinden daha acil mi görmeliyim? Genel olarak, kültürel farklılıklar bizim adalet anlayışımızı etkiliyorsa, adaletin kültürel açıdan çoğulcu bir dünyada ne anlama geldiği belirsizleşir.

İkinci bir nedense adaletle karşılıklılık arasındaki bağla ilgilidir. Temel fikir çok basittir: karşılığında bana adil davranacakları beklentisiyle başka insanlara adil davranırım. Benim yaptığımla onların yaptıklarının tam olarak aynı olacağı anlamına gelmez bu. Şartlarımız farklı olabilir. Ama, diyelim ki, şu anda muhtaç durumda olan birine yardım edersem –son otobüsü kaçırdığı için gece geç saatlerde ortada kalmış birine rastladığımı varsayalım–, kendim o konumda olsaydım onun da aynısını benim için yapacağı varsayımıyla hareket ederim. Siyasi topluluklarda, hukuk sistemiyle ve öteki yönetim biçimleriyle bu karşılıklılık fikrine somut bir şekil kazandırılır. Trafik kurallarına uyduğumda ya da vergilerimi ödediğimde, vatandaşlarımın da ya gönüllü olarak ya da yasal yaptırımlara maruz kalmamak için bunlara uyacağını varsayarım. Bu teminat ol-

madığında adil davranmak sizi pek de vicdanlı olmayan kişilerin istismarına açık bırakır.

Bu düşünceyi kozmopolit adalete uyguladığımızda sorun barizdir. Adaletin uzak bir topluluğa ait biri için ne yapmamı gerektirdiğini bildiğimi varsayarsak, onun karşılık göstermesini beklemem için ne gibi bir neden var? Benim adil davranma istekliliğimden istifade edilmeyeceğinden nasıl emin olabilirim? Bu benim adaletin gerektirdiğini yapmamı *engellemez* elbette, ama bunu daha maliyetli bir seçeneğe dönüştürür. Her yerdeki insanların belli durumların onlara adalet talebi dayattığının farkında olmalarını sağlayacak ortak küresel normların oluşmasıyla bu durumdan kaçınılabilir – mağdurlara yardım götürmek için uluslararası yardım çabaları örgütlemenin artık norma dönüştüğü geniş çaplı doğal afetler örneğinde bunun son derece kısıtlı habercileri görülmektedir. Dolayısıyla, belli adil davranış biçimlerinin karşılık bulacağı bir dünyaya doğru yavaş yavaş ilerleyebiliriz. Ama, bu olana dek, –ulusal sınırları ya da öteki üyelik biçimlerini dikkate almayan ilkeler anlamında– kozmopolit adalet ilkelerine göre hareket etme yoluna giren kişi kahramanca davranıyor, ahlaki açıdan gerekenden daha fazlasını yapıyordur.

Ulus-devletin sınırları dışına çıkıldığında adalet olmayacağı anlamına gelmez bu. Küresel adalet denen bir şey *var* ve dünya siyasetinde giderek daha fazla önem kazanıyor, ama, kozmopolitler gibi, yalnızca sınırların ötesine uzanarak dünyanın her yerindeki insanları kucaklayan bir toplumsal adalet olarak düşünmemeliyiz bunu. Bu bölümü ve kitabı kozmopolit olmayan bu alternatifin basit bir taslağıyla bitirmek istiyorum. Başlıca üç unsuru var.

İlk olarak, ulus-devletler *arasındaki* adil etkileşim koşullarını tanımlayan şartlar var. Bunların bazılarını uluslararası hukuk kılavuzlarından zaten biliyoruz. Devletlerin yaptıkları antlaşmalara ve öteki anlaşmalara uymaları gerekir; birbirlerinin toprak bütünlüğüne saygı göstermeleri gerekir; özsavunma durumu hariç, başka bir devlete karşı güç kullanmamaları gerekir vb. Ama bu kadar bilindik olmayan ve uluslararası ilişkilerin yürütülmesinde ancak yakın zamanlarda rol oynamaya başlamış başka gerektirimler de var. Bu gerektirimler, uluslararası işbirliğinin maliyet ve yararlarının paylaşımıyla ilgili. Örneğin, çözümü ulus-devletlerin vatandaşlarının davranışlarını kısıtlamalarını gerektiren bir dizi çevre sorunu. Örneklerden biri sera gazı salımı kotaları; bir diğeriyse, soyu tehlikeye girmiş balık türlerinin avlanmasına ilişkin kotalar. Buradaki sorun bu maliyetlerin nasıl dağıtılacağıdır ve adalet ilkeleri sorunun çözümlenmesine yardımcı olabilir (ne yazık ki, yanıt genellikle basit değildir ve bu da, kaçınılmaz olarak, güç siyasetinin müdahalesine alan bırakır).

Uluslararası ticaret şartlarıyla ilgili önemli meseleler de var. Şu anda zengin ve güçlü ülkeler, bu şartları, kendilerinin ürünlerini daha az gelişmiş ülkelere serbestçe ihraç etmelerine olanak tanıyacak, kendi çiftçilerini korumak için de bu ülkelerdeki üreticilerin mahsullerini ihraç etmelerini zorlaştıracak bariyerler dayatacak şekilde belirleyebiliyorlar. Uluslararası piyasaların tümden serbest bırakılmasından yana ve buna karşı savlar var, ama adalet, ticarete dayatılan kısıtlamaların, yoksul ülkelerdeki kişilere zengin ülkelerdeki muadilleriyle aynı ekonomik fırsatların sağlanmasına olanak tanıyacak kısıtlamalar olmasını gerektiriyor.

İkinci olarak, küresel adalet, gerekirse bu hakları ihlal eden devletlerin otoritesine meydan okunması da dahil olmak üzere, dünyanın her yerindeki insanların insan haklarına saygı gösterilmesini ve korunmasını içerir. İnsan hakları fikrini IV. Bölüm'de ele almış ve temel insan haklarıyla –dünyanın her yerindeki insanların asgari ölçüde düzgün yaşamlar sürmek için gereksinim duydukları şartlarla ilgili haklar– birçok insan hakları belgesinde yer alan, belli siyasi toplulukların kendi vatandaşları için emniyete almaları gereken haklar olarak anlaşılmaları daha iyi olacak uzun haklar listesi arasında bir çizgi çizmemiz gerektiğini savunmuştum. Bu ayrım burada önemli, çünkü küresel adaletin bakış açısından önemli olan yalnızca temel hakların korunmasıdır. Genel oy hakkı ya da dini özgürlüklerin kısıtlanmaması gibi, *bizim* önemli olduğunu düşündüğümüz hakları tanımadıkları için öteki devletlere müdahale etmemeliyiz (çeşitli türlerde teşvikler – örneğin, Avrupa Birliği gibi uluslararası yapılara üyelik– önererek bu devletleri uzun listedeki hakları uygulamaya sokmaya *teşvik* edebiliriz, ama bunları dayatmaya çalışmamalıyız).

İnsan hakları, ulusal ya da öteki kültürel sınırlara bağlı olmaksızın, neden bize adalet yükümlülükleri dayatır? Bir taraftan, insan varlığının kültürel farkları aşan gerçekten evrensel özelliklerinin altını çizer. Siz ve ben dini inanç ve uygulamaların önemi konusunda mantıken farklı fikirlerde olabiliriz, ama işkence gören ya da açlıktan ölmesine izin verilen birinin zarar görüp görmediği konusunda mantık içerisinde farklı fikirde olamayız. Yani, daha önce sunduğum, toplumsal adalet fikirlerinin neden kültürel evrenseller olmadığı savı burada geçerli değildir. Öte ta-

raftan, insan hakları büyük bir ahlaki ağırlık taşır. Bir insanın başına gelebilecek en ciddi zararlara tekabül eder. Dolayısıyla, adillik ve karşılıklılığa ilişkin kaygılarımıza baskındır. Bu fark, içgüdüsel olarak tanıdığımız bir şeydir. Ciddi bir gereksinim içinde olmayan biri benden yardım isterse –diyelim ki, arabamla onu istasyona götürmemi isterse–, benim iyi niyetimden mi faydalandığını, yoksa başka bir durumda onun da benim için aynı şeyi yapmaya istekli olup olmayacağını sorma olasılığım vardır. Ama bir kazada ciddi derecede yaralandıysa, önemli olan tek şey, ona yardım edecek konumda olmamdır. İnsan haklarını korumak ikinci örneğe karşılık düşer. Bu haklar korunmazsa, insanlar ıstırap çeker ya da ölürler. Öyleyse, yardım edebilecek durumda olan herkes adalet namına yardım etmelidir.

Küresel adaletin üçüncü gerektirimi, dünyanın her yerindeki insanların siyasi açıdan bağımsız olma fırsatını bulmaları, tüm siyasi toplulukların kendi kaderini tayin hakkına sahip olmalarıdır. Her ulusun kendi bağımsız devletine sahip olması gerektiği anlamına gelmez bu. Kimi örneklerde, halklar, coğrafi açıdan, bu basit kendi kaderini tayin hakkının uygulanamayacağı derecede iç içe geçmişlerdir. Yine de, bu örneklerde başvurulabilecek kendi kaderini tayin biçimleri vardır; örneğin, Kuzey İrlanda'da Protestanlarla Katolikler arasındaki, şu kitabın yazıldığı sıralarda dura kalka ilerlemekte olan güç paylaşımı anlaşması. Özyönetim arayışını ne engelleyebilir? Ya söz konusu topluluğa bir tür imparatorluk yönetimi dayatmak isteyen komşu devletlerin siyasi emelleri ya da topluluğun gerçek seçimlerinin yitmesine yol açacak denli kırılgan bir ekonomik konum. İki durumda da, öteki uluslar, kendi kaderini



Resim 18. Evrensel insan hakları: oyuncular Julie Christie ve Cy Grant BM İnsan Hakları Günü'nde.

tayinin mümkün olacağı şartları yaratmak için birlikte çalışmakla sorumludurlar.

Bu neden bir adalet meselesidir? Siyasi kozmopolitizm karşıtı savımda, kültürel geleneklerini siyasi olarak ifade etmelerine olanak tanınmasının birçok grup için ne denli önemli olduğunu vurgulamıştım ve bu da ancak siyasi kendi kaderini tayin hakkıyla mümkün olabilir. Liberal toplumlar bile ulusun kendi kaderini tayin hakkına büyük bir değer atfeder ve egemenlik haklarından kolay kolay vazgeçmezler. Demokratik yönetimin aktif katılımcıları olmayanlar dahil olmak üzere, insanların kendi kaderlerinin kontrolünü ellerinde tuttuklarını hissetme ihtiyacının kanıtıdır bu. Bu gözlemler doğruysa, kendi kaderini tayin

olanağından yoksun bırakılmak ciddi ve başkalarına adalet yükümlülükleri dayatacak kadar büyük bir kayıptır.

Bu hatlarda bir küresel adalete ulaşılabilirse, dünya şöyle bir şeye benzer: siyasi otorite temelde ulus-devletlerde olacak, ama ulusal işbirliğinin maliyet ve yararlarının adil bir biçimde dağıtılmasını garantiye almak için güç birliğine gireceklerdir. Her siyasi topluluk kendini kendi siyasi geleneklerine göre yönetecek ve toplumsal adalet düzenleri de –benzer biçimde– bir yerden ötekine az çok değişecektir. Ama insan haklarına her yerde saygı gösterilecek ve kuraklık gibi doğal afetlerin ya da baskıcı rejimlerin tehdidi altında olunduğu durumlarda öteki devletler tehdidi savuşturmak için birlikte çalışacaklardır. Kimi devletler ötekilerden zengin olacaktır: ekonomik sömürüden değil de siyasi seçimlerden ve kültürel kararlardan kaynaklanması şartıyla, bu adaletsiz olmayacaktır. Yine kimi devletler ötekilerden daha demokratik olacaktır, ama yöneticilerini doğrudan kontrol etmeyen halklar bile kendi yönetimleriyle özdeşleşecek ve kendi çıkar ve değerlerini temsil ettiğini hissedeceklerdir.

Böyle bir dünya bizimkinden çok farklıdır. John Rawls'un *Halkların Yasası*'nda "gerçekçi ütopya" dediği şeydir – siyasi olasılık sınırlarını, boş umutlara dönüşmeden, olabildiğince esnetecek etik bir vizyon. Oraya ulaşmamız olası mı? Uluslararası sahnenin günümüzdeki gözlemcilerinin birçoğu, herhangi bir ulus-devletin gerçek siyasi seçimler yapmasının küresel ekonomik güçlerce engellendiği bir tür piyasa zaferini öngörüyorlar. Yegâne seçenek azami ekonomik rekabetçiliği garantiye alacak politikaların benimsenmesiyse, kendi kaderini tayin an-

lamsızlaşır. Ama, I. Bölüm'de dediğim gibi, bu tür bir kadercilik, günümüzde köhne saydığımız eski türlerinden daha sağlam bir zemine oturmuş gibi görünmüyor. Her halükârda, aslında yapabileceğimiz hiçbir siyasi seçim kalmamışsa, odak noktası ister ulusal olsun ister uluslararası, siyaset felsefesi yararsızlaşır ve Roma yanarken keman çalmanın ötesine geçemez. Bu kitapta söylediğim her şeyde, iyi yönetimle kötü yönetim arasındaki seçimin her zaman yapmamız gereken bir seçim olduğu varsayılmıştır; teknoloji ilerledikçe ve toplumlar giderek büyüyüp karmaşıklaştıkça iyi yönetimin aldığı biçim değişse bile.

100.000 kişilik bir kent-devletteki iyi yönetim tablosundan bu yana çok yol kat ettik. İnsanların görece barış ve emniyet içinde toprağı ekip biçebilecekleri, avlanabilecekleri, öğretebilecekleri ve dans edebilecekleri şartları –ya da, öte taraftan, tiranlık ve baskının arkalarından nasıl yıkım ve katliam getirebileceğini– betimlemek bizim için Lorenzetti'ye kıyasla daha zor. Bizim siyasetimiz çok daha geniş bir ölçekte ve birçok farklı düzeyde yürütülüyor. Sebeple sonucun ilişkilendirilmesi, dolayısıyla siyasi başarının ya da başarısızlığın sorumluluğunun dağıtılması çok daha zor. Yine de, Lorenzetti'nin tablosunda bizim için de 14. yüzyıl Siena'sındaki kadar geçerli olmalarını sağlayan bazı unsurlar var: meşru siyasi otoriteyle tiranlık arasındaki fark; yönetimle vatandaşları arasındaki ilişki; adaletin doğası. Bu sorular hâlâ siyaset felsefesinin merkezinde yer alıyor ve tam da insanlığın geleceğinin kontrolümüzden çıktığını hissettiğimiz anlarda bunları uzun uzadıya düşünüp ne yapılması gerektiğine hep birlikte karar vermemiz gerekiyor.

Ek Kaynaklar

Genel Okumalar

Bu kitapta kapsanan konuları daha derinlikli olarak incelemek isteyen okurlara birçok siyaset felsefesi kitabı önerilebilir:

Jonathan Wolff, *An Introduction to Political Philosophy* (Oxford University Press, 1996).
Adam Swift, *Political Philosophy: A Beginner's Guide for Students and Politicians* (Polity Press, 2001).
Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, 2. baskı (Oxford University Press, 2002).
Dudley Knowles, *Political Philosophy* (Routledge, 2001).
Gerald Gaus, *Political Concepts and Political Theories* (Westview Press, 2000).
Robert Goodin ve Philip Pettit, *A Companion to Contemporary Political Philosophy* (Blackwell, 1993).

Siyaset felsefesi tarihiyse daha sorunludur. Belki de tarihsel bilgi birikiminin ağırlığından ötürü, günümüzde araştırmacılar konu hakkında tek yazarlı çalışmalar yazmaktan kaçınmaktadırlar. Bu konuda giriş niteliğinde, çok yazarlı iki kitap: David Muschamp (yay. haz.), *Political Thinkers* (Macmillan 1986) ve Brian Redhead (yay. haz.), *Political Thought from Plato to Nato* (Penguin, 1995); bu kitaplarda siyaset felsefecileri tarihsel sıralamayla ele alınır. Si-

yaset felsefesindeki genel temaları tarihsel figürlerle ele alan iki araştırmaysa şöyledir: Jonathan Wolff'un yukarıda verilen kitabı ve John Morrow, *History of Political Thought* (Macmillan, 1998). Hobbes'tan itibaren derinlemesine bir siyasi düşünce incelemesi için bkz Iain Hampsher-Monk, *A History of Modern Political Thought* (Blackwell, 1992). Siyasi düşünüş tarihinin küçük ve büyük figürlerine ilişkin kısa anlatılar için bkz. benim kitabım *Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*, ortaklaşa yay. haz.: Janet Coleman, William Connolly ve Alan Ryan (Blackwell, 1987).

I. Bölüm

Lorenzetti'nin fresklerinin yer aldığı ve tartışıldığı bir kaynak: Randolph Starn, *Ambrogio Lorenzetti: The Palazzo Pubblico, Siena* (Braziller, 1994). Ayrıca, internette şu adreste görülebilirler: *http://www.kfki.hu/arthp/html/l/lorenzet/ambrogio/governme/index.html.* Freskleri yorumlarken Quentin Skinner'ın Lorenzetti hakkındaki denemelerinden çok yararlandım: *Visions of Politics*, ii (Cambridge University Press, 2002).

Marx'ın, siyasetin büyük oranda toplumun maddi üretim biçimi tarafından belirlendiği yönündeki kuramı: *Komünist Manifesto* ve *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*'nin önsözü. Her ikisi de Marx'tan standart seçmelerde yer alır; örneğin: *Karl Marx: Selected Writings*, yay. haz.: D. McLellan (Oxford University Press, 1977). "Tarihin sonu" tezinin popülerleştirildiği kaynak: Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (Hamish Hamilton, 1992).

Hobbes ve Platon için bkz. sırasıyla: Thomas Hobbes, *Leviathan*, yay. haz.: R. Tuck (Cambridge University Press, 1991) ve Platon, *The Republic*, birçok çeviriden biri: H. D. P. Lee (Penguin, 1995) – mağara benzetmesi 7. kitapta bulunabilir.

Antik ve modern demokrasi formlarının karşılaştırılması için bkz. Sanford Lakoff, *Democracy: History, Theory, Practice* (Westview Press, 1996).

II. Bölüm

Bildiğim en erişilebilir siyasi otorite tartışması: April Carter, *Authority and Democracy* (Routledge & Kegan Paul, 1979). Daha ileri düzeyde bir kaynak: Leslie Green, *The Authority of the State* (Clarendon Press, 1998).

Hobbes'un siyasi otoritesiz yaşam betimlemesi: *Leviathan*, yay. haz.: Richard Tuck (Cambridge University Press, 1992), b. 13; bahsedilen pasaj 89. sayfadadır. Hobbes'un düşünüşüne iyi bir giriş için Richard Tuck, *Hobbes* (Oxford University Press, 1989).

Anarşizmi *Anarchism*'de (Dent, 1984) daha derinlemesine tartıştım. En ünlü toplulukçu anarşist, Rus Prens Pyotr Kropotkin'di – örneğin, *The Conquest of Bread and Other Writings*, yay. haz.: M. Shatz (Cambridge University Press, 1995). Liberter siyaset felsefesi konusunda en önemli çalışma: Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (Blackwell, 1974); gerçi, Nozick sonunda anarşiden çok minimal devleti savunur. İyi bir tartışma için bkz. Jonathan Wolff, *Robert Nozick* (Polity Press, 1991).

Kamusal yararlar ve bunların sağlanması için siyasi otoriteye gerek olup olmadığı sorusu hakkında bkz. David Schmidtz, *The Limits of Government* (Westview Press, 1991).

Siyasi yükümlülük tartışması: John Harton, *Political Obligation* (Macmillan, 1992). Adil oyun savına dair en ikna edici tartışma: G. Klosko, *The Principle of Fairness and Political Obligation* (Rowman & Littlefield, 1992); rıza savıyla birlikte tartışıldığı kaynak: A. John Simmons, *Moral Principles and Political Obligations* (Princeton University Press, 1979).

Sivil itaatsizlik gerekçeleri tartışması: Peter Singer, *Democracy and Disobedience* (Oxford University Press, 1973).

III. Bölüm

John Locke'un Hobbes'a dair eleştirisi: *Two Treatises of Govern-*

ment, yay. haz.: P. Laslett (Cambridge University Press, 1988). Alıntı: *Second Treatise*, 7. Bölüm, s. 328

Schumpeter alıntısı: Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, yay. haz.: T. Bottomore (Allen & Unwin, 1976), s. 262.

Rousseau alıntısı: Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, yay. haz.: C. Frankel, (Hafner, 1947), s. 85.

Genel olarak demokrasi için bkz. Ross Harrison, *Democracy* (Routledge, 1993) ve Albert Weale, *Democracy* (Macmillan, 1999). Çoğulcu yaklaşım için bkz. Robert Dahl, *Democracy and its Critics* (Yale University Press, 1989). Halkın siyasete katılımına ilişkin bir savunma için bkz. Benjamin Barber, *Strong Democracy* (University of California Press, 1984) ve John Burnheim, *Is Democracy Possible?* (Polity Press, 1985).

Siyasi kararlar almaları istendiğinde sıradan vatandaşların gösterecekleri performansa ilişkin kanıtlar için bkz. Anna Coote ve Jo Lenaghan, *Citizens' Juries* (IPPR, 1997) ve Frank Fishkin, *The Voice of the People* (Yale University Press, 1995).

Anayasaların rolü için bkz. Geoffrey Marshall, *Constitutional Theory* (Clarendon Press, 1971).

IV. Bölüm

John Stuart Mill'in *Özgürlük Üzerine*'si: *Utilitarianism; On Liberty; Considerations on Representative Government*, yay. haz.: A. D. Lindsay (Dent, 1964). Bu bölümdeki alıntılar 125. ve 138. sayfalardandır.

Isaiah Berlin'in denemeleri dahil olmak üzere, özgürlük kavramına ilişkin bence en iyi denemeleri şurada derledim: *Liberty* (Oxford University Press, 1991). Öteki iyi kaynaklardan bazıları: Tim Gray, *Freedom* (Macmillan, 1991) ve Adam Swift, *Political Philosophy* (Polity Press, 2001), 2. kısım.

Mill'in özgürlük ilkesi çok tartışılmıştır. Tavsiye edilen kaynaklardan bazıları: C. L. Ten, *Mill on Liberty* (Clarendon Press,

1980) ve Joel Feinberg, *Harm to Others* (Oxford University Press, 1984).

Salman Rushdie'nin *Şeytan Ayetleri*'yle ilgili tartışmaların gündeme getirdiği ifade özgürlüğü meseleleri hakkında bir tartışma için bkz. Bhikhu Parekh (yay. haz.), *Free Speech* (Commission for Racial Equality, 1990) ve Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism* (Macmillan, 2000), 10. bölüm.

Doğal haklar fikrinin gelişimi şu kaynakta izlenmiştir: Richard Tuck, *Natural Rights Theories: Their Origins and Development* (Cambridge University Press, 1979). Daha yakın tarihli insan hakları fikrinin analizi için bkz. James Nickel, *Making Sense of Human Rights* (University of California Press, 1987) ve Henry Shue, *Basic Rights* (Princeton University Press, 1996).

V. Bölüm

Aziz Augustinus'un adalet hakkındaki yorumu: *The City of God against the Pagans*, yay. haz.: R. W. Dyson (Cambridge University Press, 1998), s. 139.

Adalet fikrini daha ayrıntılı olarak tartıştığım bir kaynak: *Principles of Social Justice* (Harvard University Press, 1999). Bu kitap eşitlik, hak etme ve gereksinim ilkelerine odaklanır. Farklı adalet kuramlarına ilişkin iyi bir tartışma şu kaynakta bulunabilir: Tom Campbell, *Justice*, 2. baskı (Macmillan, 2001); ayrıca, Kymlicka ve Swift'in yukarıda sıralanan genel kitapları. Farklı bağlamlarda farklı adalet ilkelerinin geçerli olduğu fikri için bkz. özellikle Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality* (Basic Books, 1983).

Siyaset felsefecilerinin eşitlik konusundaki yakın tarihli yazılarının iyi bir derlemesi: Matthew Clayton ve Andrew Williams (yay. haz), *The Ideal of Equality* (Macmillan, 2000).

Hayek'in toplumsal adalet eleştirisi: Friedrich Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, cilt ii. *The Mirage of Social Justice* (Routledge & Kegan Paul, 1976).

Maddi teşvikleri kaldırmayı denemiş topluluk ve toplumlara ilişkin kanıtların sunulduğu bir kaynak: Charles Erasmus, *In Search of the Common Good: Utopian Experiments Past and Future* (Free Press, 1977).

John Rawls'un başyapıtı, ilk kez 1971'de yayımlanmış olan *Bir Adalet Teorisi*'dir (*A Theory of Justice*, gözden geçirilmiş baskı, Harvard University, 1999), ama kuramının daha kısa ve erişilebilir bir çeşitlemesi şurada yer alır: *Justice as Fairness: A Restatement*, yay. haz.: E Kelly (Harvard University Press, 2001).

Piyasa sosyalizmi fikrine erişilebilir bir giriş için bkz. Julian Le Grand ve Saul Estrin (yay. haz.), *Market Socialism* (Clarendon Press, 1989).

VI. Bölüm

Hem feminizm hem çokkültürcülüğün ayrıntılı olarak tartışıldığı bir kaynak: Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, 2. baskı (Oxford University Press, 2002). Kimi feminist siyasi düşünce antolojileri: Alison Jaggar ve Iris Marion Young (yay. haz.), *A Companion to Feminist Philosophy* (Blackwell, 1998) ve Anne Phillips (yay. haz.), *Feminism and Politics* (Oxford University Press, 1998). Çokkültürcülük için bkz. Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship* (Clarendon Press, 1995), Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism* (Macmilan, 2000) ve bir eleştiri için bkz. Brian Barry, *Culture and Equality* (Polity Press, 2001).

Siyasi iktidar ve otorite hakkındaki tartışmalarda erkeklerin kadınlar üzerindeki gücünün tanınmadığı iddiası için bkz. özellikle Carole Pateman, *The Sexual Contract* (Polity Press, 1988). Geçmişte siyaset felsefecilerinin kadına nasıl baktıkları konusunda bir analiz için bkz. Susan Okin, *Women in Western Political Thought* (Virago, 1980).

John Stuart Mill'den alıntı: *The Subjection of Women*, John Stuart Mill ve Harriet Taylor, *Essays on Sex Equality* içinde, yay.

haz.: A Rossi (University of Chicago Press, 1970), s. 148. Kadınlarla erkeklerin doğalarında temel farklılıklar olup olmadığı sorusunun tartışıldığı bir kaynak: Deborah Rhode (yay. haz.), *Theoretical Perspectives on Sexual Difference* (Yale University Press, 1990).

Pornografi karşıtı feminist savın güçlü bir şekilde belirtildiği bir kaynak: Catherine MacKinnon, *Only Words* (Harper Collins, 1994).

Kadınlarla kültürel azınlıkların demokratik siyasete neden ve nasıl dahil edilmeleri gerektiği konulu bir tartışma için bkz. Anne Phillips, *The Politics of Presence* (Clarendon Press, 1995) ve Iris Marion Young, *Inclusion and Democracy* (Oxford University Press, 2000).

Aile içi adalet için bkz. özellikle Susan Moller Okin, *Justice, Gender and the Family* (Basic Books, 1989).

Pozitif ayrımcılık politikalarının sunduğu felsefi meseleleri araştırmak isteyenler için iyi bir başlangıç yeri: Stephen Cahn, *The Affirmative Action Debate*, 2. baskı (Routledge, 2002). Ayrıca, bkz. Ronald Dworkin'in denemelerinin derlendiği *A Matter of Principle* (Clarendon Press, 1986), kısım v.

VII. Bölüm

Benedict Anderson'ın etkili hayal edilmiş topluluklar fikrinin geliştirildiği kaynak: *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, gözden geçirilmiş baskı (Verso, 1991). Sosyolojik olgu olarak milliyetçilik yorumları karşılaştırması için bkz. Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Blackwell, 1983) ve Anthony Smith, *National Identity* (Penguin, 1991).

Ulusal kimliğin demokrasiyi ve toplumsal adaleti desteklediği iddiamın daha ayrıntılı olarak belirtildiği kaynak: *On Nationality* (Clarendon Press, 1995). Milliyetçiliğin liberal değerlere

zarar vermesinin şart olmadığı savı için bkz. Yael Tamir, *Liberal Nationalism* (Princeton University Press, 1993).

Kozmopolit siyasi fikirlerin savunulduğu bir kaynak: David Held, *Democracy and the Global Order* (Polity, 1995). Kozmopolit adalet fikirlerinin savunulduğu bir kaynak: Charles Beitz, *Political Theory and International Relations* (yeni baskı, Princeton University Press, 1999), Thomas Pogge, *Realizing Rawls* (Cornell University Press, 1989) ve Charles Jones, *Global Justice: Defending Cosmopolitanism* (Oxford University Press, 1999).

Michael Waltzer, ulusal topluluklarda, bir bütün olarak dünyaya kıyasla daha "güçlü" adalet ilkelerinin geçerli olduğunu savunur: *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad* (University of Notre Dame Press, 1994).

Immanuel Kant'ın "Ebedi Barış" denemesi: *Kant's Political Writings*, yay. haz.: H. Reiss (Cambridge University Press, 1971). Alıntılanan cümle 114. sayfadadır.

John Rawls'un "gerçekçi ütopya" olarak adil dünya vizyonu için bkz. *The Law of Peoples* (Harvard University Press, 1999).

KÜLTÜR KİTAPLIĞI

1- **SOKRATES**, Louis-André Dorion, Mart 2005
2- **NAPOLÉON**, Thierry Lentz, Mart 2005
3- **BİLİM-KURGU**, Jacques Baudou, Mart 2005
4- **ANADOLU UYGARLIKLARI**, Marc Desti, Nisan 2005
5- **PSİKANALİZ**, Daniel Lagache, Nisan 2005
6- **SOSYAL BİLİMLER**, Dominique Desjeux, Nisan 2005
7- **HİTİTLER**, Isabelle Klock-Fontanille, Mayıs 2005
8- **SOSYAL PSİKOLOJİ**, Jean Maisonneuve, Mayıs 2005
9- **YUNAN MİTOLOJİSİ**, Pierre Grimal, Mayıs 2005
10- **EMPRESYONİZM**, Marina Ferretti Bocquillon, Haziran 2005
11- **MEZHEPLER**, Nathalie Luca, Haziran 2005
12- **ŞARABIN TARİHİ**, Jean-François Gautier, Haziran 2005
13- **FELSEFE AKIMLARI**, Dominique Folscheid, Temmuz 2005
14- **JEAN-PAUL SARTRE**, Annie Cohen-Solal, Temmuz 2005
15- **HAÇLILAR**, Cécile Morrisson, Temmuz 2005
16- **İNGİLİZ EDEBİYATI**, Jean Raimond, Ağustos 2005
17- **ÜNİVERSİTELERİN TARİHİ**, C. Charle & J. Verger, Ağustos 2005
18- **CAZ**, Lucien Malson & Christian Bellest, Ağustos 2005
19- **TAPINAK ŞÖVALYELERİ**, Régine Pernoud, Eylül 2005
20- **ÇAĞDAŞ SANAT**, Anne Cauquelin, Eylül 2005
21- **BİLİM TARİHİ**, Pascal Acot, Eylül 2005
22- **DİNLER**, Paul Poupard, Ekim 2005
23- **ANTROPOLOJİ**, Marc Augé & Jean-Paul Colleyn, Ekim 2005
24- **KAPİTALİZM**, Claude Jessua, Ekim 2005
25- **BLUES**, Gérard Herzhaft, Kasım 2005
26- **NIETZSCHE**, Jean Granier, Kasım 2005
27- **JEOPOLİTİK**, Alexandre Defay, Kasım 2005
28- **RUS EDEBİYATI**, Jean Bonamour, Mart 2006
29- **BİLİM FELSEFESİ**, Dominique Lecourt, Mart 2006
30- **BUDACILIK**, Henri Arvon, Mart 2006
31- **BABİL**, Béatrice André-Salvini, Nisan 2006
32- **FANTASTİK EDEBİYAT**, Jean-Luc Steinmetz, Nisan 2006
33- **ANKSİYETE VE KAYGI**, André Le Gall, Nisan 2006
34- **ÇOCUK PSİKOLOJİSİ**, Olivier Houdé, Mayıs 2006
35- **SCHOPENHAUER**, Edouard Sans, Mayıs 2006
36- **ANTİK MISIR**, Sophie Desplancques, Mayıs 2006
37- **VİKİNGLER**, Pierre Bauduin, Haziran 2006
38- **VAROLUŞÇULUK**, Jacques Colette, Haziran 2006
39- **SANAT TARİHİ**, Xavier Barral I Altet, Haziran 2006
40- **ROMA İMPARATORLUĞU**, Patrick Le Roux, Temmuz 2006
41- **KIERKEGAARD**, Olivier Cauly, Temmuz 2006
42- **ALMAN EDEBİYATI**, Jean-Louis Bandet, Temmuz 2006
43- **MAYALAR**, Paul Gendrop, Ağustos 2006

44- **MİMARLIK TARİHİ**, Gérard Monnier, Ağustos 2006
45- **DİYABET**, Jean & Charles Darnaud, Ağustos 2006
46- **AVRUPA BİRLİĞİ**, Jean-Luc Mathieu, Eylül 2006
47- **DİLBİLİM**, Jean Perrot, Eylül 2006
48- **AZTEKLER**, Jacques Soustelle, Eylül 2006
49- **DADA VE GERÇEKÜSTÜCÜLÜK**, David Hopkins, Kasım 2006
50- **KÜRESELLEŞME**, Manfred B. Steger, Kasım 2006
51- **HAYVAN HAKLARI**, David DeGrazia, Kasım 2006
52- **HIRİSTİYANLIK**, Linda Woodhead, Aralık 2006
53- **GAZETECİLİK**, Ian Hargreaves, Aralık 2006
54- **EVRİM**, Brian & Deborah Charlesworth, Aralık 2006
55- **İSPANYA İÇ SAVAŞI**, Pierre Vilar, Ocak 2007
56- **YARATICILIK**, Michel-Louis Rouquette, Ocak 2007
57- **FELSEFENİN DOĞUŞU**, Giorgio Colli, Ocak 2007
58- **ANTİK FELSEFE**, Jean-Paul Dumont, Şubat 2007
59- **İNKALAR**, Henri Favre, Şubat 2007
60- **YAZIN KURAMI**, Jonathan Culler, Şubat 2007
61- **SOSYAL VE KÜLTÜREL ANTROPOLOJİ**, Monaghan & Just, Nisan 2007
62- **SPINOZA**, Roger Scruton, Nisan 2007
63- **TANGO**, Remi Hess, Nisan 2007
64- **İTALYAN EDEBİYATI**, Christian Bec & François Livi, Mayıs 2007
65- **DARWIN VE DARWINCİLİK**, Patrick Tort, Mayıs 2007
66- **SİYONİZM**, Ilan Greilsammer, Mayıs 2007
67- **FOBİLER**, Paul Denis, Ağustos 2007
68- **KLASİK SANAT**, Mary Beard & John Henderson, Ağustos 2007
69- **PLATON VE AKADEMİA**, Jean Brun, Ağustos 2007
70- **HABERMAS**, James Gordon Finlayson, Eylül 2007
71- **FREUD**, Roland Jaccard, Eylül 2007
72- **KAFKA**, Ritchie Robertson, Eylül 2007
73- **FENOMENOLOJİ**, Jean-François Lyotard, Ekim 2007
74- **EROTİZM**, Roger Dadoun, Ekim 2007
75- **TARİH**, John H. Arnold, Ekim 2007
76- **HOMEROS**, Jacqueline de Romilly, Aralık 2007
77- **ARİSTOTELES VE LİSE**, Jean Brun, Aralık 2007
78- **ANARŞİZM**, Colin Ward, Aralık 2007
79- **BİZANS TARİHİ**, Jean-Claude Cheynet, Mart 2008
80- **BARTHES**, Jonathan Culler, Haziran 2008
81- **ŞİZOFRENİ**, Marc-Louis Bourgeois, Haziran 2008
82- **İSLAM**, Dominique Sourdel, Eylül 2008
83- **SANAT KURAMI**, Cynthia Freeland, Eylül 2008
84- **PLATON**, Jean-François Mattéi, Eylül 2008
85- **FEMİNİZM**, Margaret Walters, Ocak 2009
86- **DESCARTES**, Tom Sorell, Ocak 2009
87- **KELTLER**, Venceslas Kruta, Ocak 2009
88- **MAX WEBER**, Laurent Fleury, Temmuz 2009

89- **RETORİK**, Michel Meyer, Temmuz 2009
90- **DEVLET**, Renaud Denoix de Saint Marc, Temmuz 2009
91- **SALSA VE LATİN CAZ**, Isabelle Leymarie, Ocak 2010
92- **FOUCAULT**, Gary Gutting, Ocak 2010
93- **İNSAN HAKLARI**, Andrew Clapham, Ocak 2010
94- **POETİKA**, Michel Jarrety, Mayıs 2010
95- **RUS DEVRİMİ**, S. A. Smith, Mayıs 2010
96- **FOTOĞRAF**, Roger Bellone, Mayıs 2010
97- **GALILEO**, Georges Minois, Ağustos 2010
98- **EPİSTEMOLOJİ**, Hervé Barreau, Ağustos 2010
99- **KEYNES VE KEYNESÇİLİK**, Pierre Delfaud, Ağustos 2010
100- **HEGEL VE HEGELCİLİK**, Jean-François Kervégan, Mart 2011
101- **ERGEN DEPRESYONU**, Henri Chabrol, Mart 2011
102- **MODA**, Dominique Waquet & Marion Laporte, Mart 2011
103- **LOCKE**, John Dunn, Ağustos 2011
104- **KÜRESEL ISINMA**, Mark Maslin, Ağustos 2011
105- **BAROK**, Victor-Lucien Tapié, Ağustos 2011
106- **BHAGAVADGITA**, Anonim, Eylül 2011
107- **HİNDUİZM**, Korhan Kaya, Eylül 2011
108- **İKTİSAT**, Partha Dasgupta, Eylül 2011
109- **SHAKESPEARE**, Germaine Greer, Aralık 2011
110- **SENFONİ**, Rémi Jacobs, Aralık 2011
111- **HUKUK FELSEFESİ**, Michel Troper, Aralık 2011
112- **RAMAYANA**, Anonim, Ocak 2012
113- **DEMOKRASİ**, Bernard Crick, Mart 2012
114- **FRANKFURT OKULU**, Paul-Laurent Assoun, Mart 2012
115- **KİTABIN TARİHİ**, Albert Labarre, Mart 2012
116- **MİT**, Robert A. Segal, Haziran 2012
117- **MODERN ÇİN**, Rana Mitter, Haziran 2012
118- **DÜŞLER**, J. Allan Hobson, Haziran 2012
119- **RÖNESANS**, Jerry Brotton, Kasım 2012
120- **PARANOYA**, Sophie de Mijolla-Mellor, Kasım 2012
121- **KITA FELSEFESİ**, Simon Critchley, Kasım 2012
122- **İDEOLOJİ**, Michael Freeden, Aralık 2012
123- **RÖNESANS SANATI**, Geraldine A. Johnson, Aralık 2012
124- **SOĞUK SAVAŞ**, Robert J. McMahon, Mart 2013
125- **MARX**, Peter Singer, Mart 2013
126- **POSTYAPISALCILIK**, Catherine Belsey, Mart 2013
127- **YUNAN SANATI**, Jean-Jacques Maffre, Haziran 2013
128- **MATEMATİK**, Timothy Gowers, Haziran 2013
129- **PSİKİYATRİ TARİHİ**, Jacques Hochmann, Haziran 2013
130- **ORTAÇAĞ FELSEFESİ**, Alain de Libéra, Ağustos 2013
131- **TASARIM**, John Heskett, Ağustos 2013
132- **TRAJEDİ**, Adrian Poole, Ekim 2013
133- **MODERNİZM**, Christopher Butler, Ekim 2013

134- **KÜBİZM**, Pierre Cabanne, Kasım 2013
135- **SOSYALİZM**, Michael Newman, Kasım 2013
136- **JUNG**, Anthony Stevens, Ocak 2014
137- **KUANTUM**, John Polkinghorne, Ocak 2014
138- **FAŞİZM**, Kevin Passmore, Nisan 2014
139- **KAOS**, Leonard Smith, Nisan 2014
140- **DERRIDA**, Simon Glendinning, Mayıs 2014
141- **MASONLUK**, Paul Naudon, Ağustos 2014
142- **ZEN**, Jean-Luc Toula-Breysse, Ağustos 2014
143- **BİRİNCİ DÜNYA SAVAŞI**, Michael Howard, Eylül 2014
144- **TIP TARİHİ**, William Bynum, Ekim 2014
145- **HEIDEGGER**, Michael Inwood, Ekim 2014
146- **KABALA**, Joseph Dan, Mart 2015
147- **İNSAN EVRİMİ**, Bernard Wood, Nisan 2015
148- **DÜNYA MÜZİĞİ**, Philip V. Bohlman, Nisan 2015
149- **SOYUT SANAT**, Alain Bonfand, Haziran 2015
150- **FRANSIZ DEVRİMİ**, William Doyle, Haziran 2015
151- **İMPARATORLUK**, Stephen Howe, Temmuz 2015
152- **GANDHİ**, Robert Deliège, Temmuz 2015
153- **ZEKÂ**, Ian J. Deary, Eylül 2015
154- **ANTİK FELSEFE**, Julia Annas, Eylül 2015
155- **ELEMENTLER**, Philip Ball, Ekim 2015
156- **PARİS'İN TARİHİ**, Yvan Combeau, Ekim 2015
157- **KARTACA**, Maria Giulia Amadasi Guzzo, Aralık 2015
158- **HOBBES**, Richard Tuck, Aralık 2015
159- **ABD TARİHİ**, Réne Rémond, Mart 2016
160- **CADILIK**, Malcolm Gaskill, Mart 2016
161- **SOSYOLOJİ**, Steve Bruce, Nisan 2016
162- **WITTGENSTEIN**, A. C. Grayling, Nisan 2016
163- **FİLM**, Michael Wood, Nisan 2016
164- **KUŞKUCULUK**, Carlos Lévy, Ağustos 2016
165- **TARİHÖNCESİ**, Chris Gosden, Ağustos 2016
166- **1871 KOMÜNÜ**, Jacques Rougerie, Ekim 2016
167- **MANTIK**, Graham Priest, Şubat 2017
168- **GEZEGENLER**, David A. Rothery, Şubat 2017
169- **MACHIAVELLI**, Quentin Skinner, Haziran 2017
170- **ARAPLARIN TARİHİ**, Dominique Sourdel, Haziran 2017
171- **ANTİSEMİTİZM**, Pierre-André Taguieff, Eylül 2017
172- **BEAT KUŞAĞI**, David Sterritt, Eylül 2017
173- **PSİKANALİZİN TARİHİ**, Roger Perron, Aralık 2017
174- **HİNDUİZM**, Kim Knott, Aralık 2017
175- **ETİK**, Simon Blackburn, Aralık 2017
176- **LAİKLİK**, Guy Haarscher, Şubat 2018
177- **KOMEDYA**, Matthew Bevis, Ekim 2018
178- **MODERN DRAM SANATI**, Kirsten E. Shepherd-Barr, Şubat 2019

SİYASET FELSEFESİ

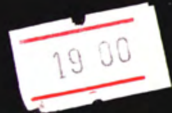
DAVID MILLER

Türkçesi: SİNEM GÜL

ETRAFLI VE ZAMAN ZAMAN İÇİNDEN ÇIKILMAZ BİR FELSEFİ SORUŞTURMAYA DÖNÜŞMEDEN ÖNCE, SİYASET FELSEFESİ GAYET ESASLI VE TEMEL BİR SORUYLA YOLA KOYULUR: BİR TOPLUMDA HEP BİRLİKTE, UYUM İÇİNDE YAŞAMAMIZIN YOLU NEDİR? SORUYA VERİLECEK KOLAY BİR YANIT OLMAMASI BİR YANA, EFSUNLU BİR HAL ÇARESİ İSE HEPTEN OLANAKSIZDIR. NE VAR Kİ, SİYASİ YETKENİN ÇÖZÜMLENMESİ, TEMELDE SİYASETE NEDEN İHTİYAÇ DUYDUĞUMUZUN İRDELENMESİ, HAYATIN TAMAMEN SİYASETİN DIŞINDA KALABİLEN ALANLARI OLUP OLMADIĞINA DAİR BİR SORGULAMA, NİHAYET, SİYASET VE ADALET ARASINDAKİ İLİŞKİYE DAİR İNCELİKLİ BİR DÜŞÜNCE TEMRİNİ BİRÇOK ÇIKIŞ NOKTASINA KAPI ARALAYABİLİR. ELİNİZDEKİ KİTAP BU OLANAĞI AÇIK VE İŞLER TUTMANIN YOLLARINA ODAKLANIYOR.

Kültür Kitaplığı: 179; Siyasetbilim: 13







D